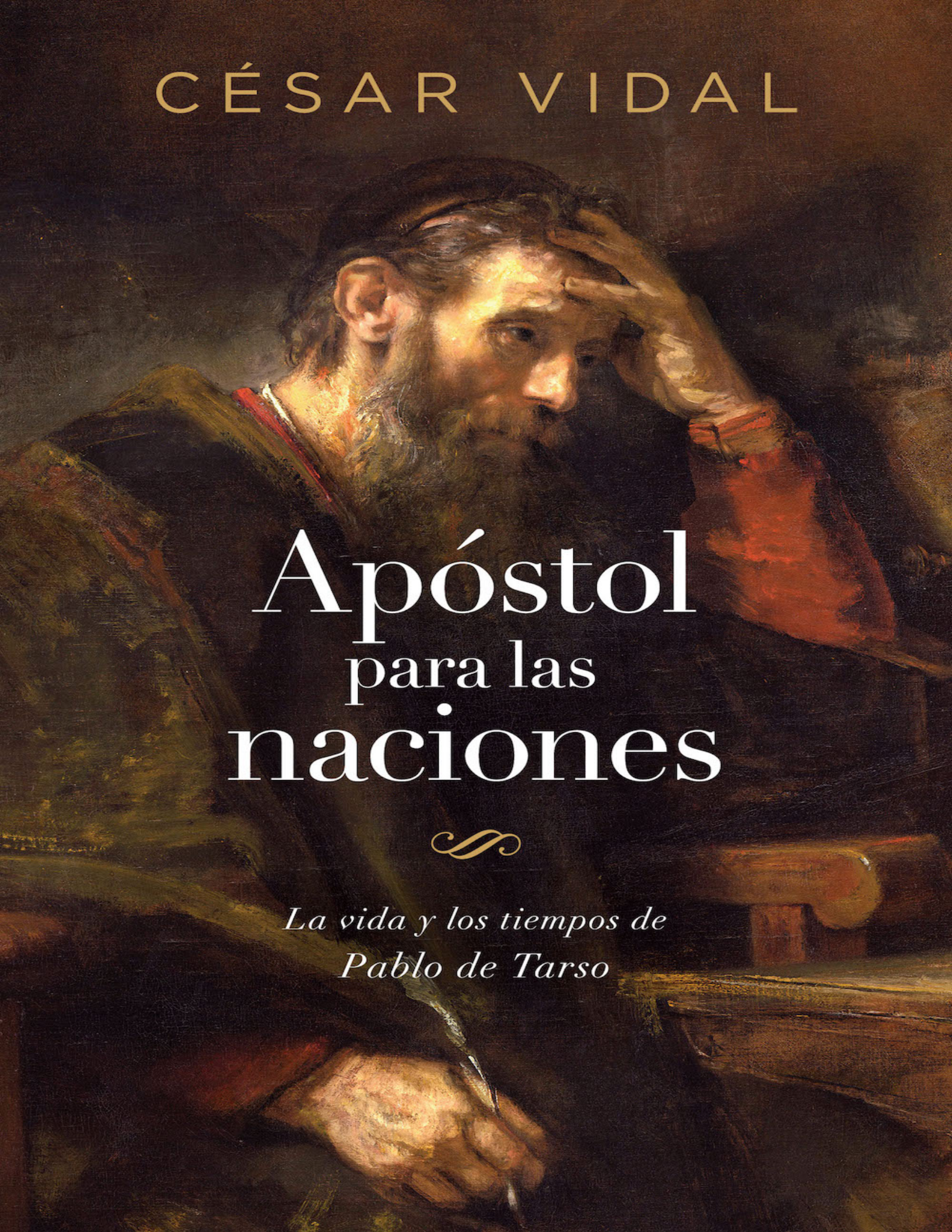
CÉSAR VIDAL
Apóstol
para las
naciones
La vida y los tiempos de
Pablo de Tarso

CÉSAR VIDAL

Apóstol para las naciones

La vida y los tiempos de Pablo de Tarso

B&H

Apóstol para las naciones: La vida y los tiempos de Pablo de Tarso

Copyright © 2021 por César Vidal
Todos los derechos reservados.
Derechos internacionales registrados.

B&H Publishing Group
Nashville, TN 37234

Clasificación Decimal Dewey: 232.9
Clasifíquese: RELIGIÓN / JESÚS / LA VIDA DE JESÚS

Ninguna parte de esta publicación puede ser reproducida ni distribuida de manera alguna ni por ningún medio electrónico o mecánico, incluidos el fotocopiado, la grabación y cualquier otro sistema de archivo y recuperación de datos, sin el consentimiento escrito del autor.

Toda dirección de Internet contenida en este libro se ofrece solo como un recurso. No intentan condonar ni implican un respaldo por parte de B&H Publishing Group. Además, B&H no respalda el contenido de estos sitios.

A menos que se indique lo contario, todas las citas bíblicas han sido traducidas por el autor a partir de las lenguas originales.

ISBN: 978-1-5359-8452-2

Impreso en EE.UU.
1 2 3 4 5 * 24 23 22 21

Este libro está dedicado a mis alumnos del Teshuvah Biblical Studies Center, verdadero ejemplo ejemplo de amor a la Biblia y de arrostrar dificultades para conocer y servir mejor a Jesús.

Índice

Introducción

Primera Parte. Saulo, El Fariseo

Capítulo I: De Tarso, en Cilicia
Capítulo II: Ciudadano Romano, Pero Hebreo de Hebreos
Capítulo III: El Discípulo de Gamaliel
Capítulo IV: Los Discípulos de Jesús
Capítulo V: La Encrucijada de Damasco
Capítulo VI: Las Columnas de Jerusalén
Capítulo VII: Antioquía
Capítulo VIII: Saulo, Misionero

Segunda Parte. Pablo

Capítulo IX: Pablo en Galacia
Capítulo X: El Evangelio Según Pablo: La Epístola a Los Gálatas
Capítulo XI: Resolución en Jerusalén
Capítulo XII: De Antioquía a Filipos
Capítulo XIII: De Tesalónica a Atenas
Capítulo XIV: Corinto
Capítulo XV: Éfeso
Capítulo XVI: Proyectos de Futuro
Capítulo XVII: Las Cartas a Los Corintios
Capítulo XVIII: La Carta a Los Romanos
Capítulo XIX: La ÚLtima Visita a Jerusalén
Capítulo XX: El Apóstol Encadenado
Capítulo XXI: Prisionero del César
Capítulo XXIi: Libre de Nuevo

Conclusión

Bibliografía

INTRODUCCIÓN

Al igual que sucede con Jesús, la figura de Pablo ha sido objeto de un notable maltrato y de no menor manipulación desde el siglo xix hasta la actualidad. Las raíces de esa conducta se encuentran, de manera especial, en la Escuela de Tubinga y en su empeño por amoldar la historia a las categorías de la filosofía hegeliana de tesis, antítesis y síntesis. Posiblemente, el autor más conocido de esta escuela sea a día de hoy David Strauss, autor de una *Vida de Jesús* (1835), pero fue Ferdinand Christian Baur (1792-1860) el primero que comenzó a construir una visión de Pablo derivada no del estudio de las fuentes sino de una filosofía previa. Baur decidió—sin la menor base histórica, dicho sea de paso—que a la tesis representada por Pedro se había enfrentado una antítesis defendida por Pablo de cuya confrontación surgiría la síntesis de un catolicismo primitivo situado en el siglo ii. Semejante interpretación—expresada en su obra Pablo, *el apóstol de Jesucristo: Su vida y sus obras* (1845)—carece de base histórica real—insistamos en ello—pero sería afortunada. Georg Wrede continuaría en esa misma línea hegeliana (1859-1906) añadiendo un factor que incluso acabaría siendo aceptado por el filósofo Friedrich Nietzsche que siempre contempló con desprecio a un Pablo, a su juicio, separado de Jesús. Para Wrede, Pablo había sido el verdadero fundador del cristianismo e insistió en que a él se debía el salto entre un Jesús que fue solo un maestro y hacedor de milagros a un Cristo Hijo de Dios. Semejante circunstancia derivaría de que Pablo había sido un judío, pero profundamente helenizado, tan helenizado que desarrolló su teología sobre bases helénicas. A día de hoy, la idea de la oposición entre un cristianismo judío y otro paulino o la de que el cristianismo fue realmente una creación de Pablo se siguen repitiendo aunque ya se hayan desprendido de su vinculación a un análisis de la historia nacido de la filosofía de Hegel.

El marxismo constituyó una derivación directa del hegelianismo—Marx tomó, de hecho, de este su idea de la dialéctica de la historia que transcurre en torno a la oposición de la tesis y de la antítesis que da paso a la síntesis—y, al respecto, no debería sorprender que, de manera bien significativa, los autores marxistas se hayan mostrado especialmente agresivos contra la

figura de Pablo. La existencia de Jesús podía ser negada o, como fue el caso de Engels, presentada como la de un precursor del socialismo siendo incluso las comunidades primitivas de discípulos asemejadas a los primeros círculos socialistas. En ese sentido, no sorprende que el comunista italiano Antonio Gramsci (1891-1937) repitiera la asimilación de Jesús al socialismo y cargara contra lo que denominó el cristo-paulinismo. De manera consciente o inconsciente, esa separación entre el—supuestamente socialista—mensaje de Jesús y el menospreciado mensaje de Pablo del que se afirma que fue distinto constituye una de las líneas que caracterizan la teología de la liberación, una corriente teológica católica que aceptaba como instrumento de interpretación la filosofía marxista y su visión de la lucha de clases.[1]

Otro de los frentes desde el que se ha atacado a Pablo como inventor del cristianismo y supuesto desviacionista del mensaje original de Jesús ha estado relacionado con autores judíos. A lo largo de los siglos, el judaísmo ha abrigado una visión abiertamente hostil hacia Jesús y Sus discípulos que aparece en el Talmud. Ciertamente, las referencias no resultan muy numerosas,[2] pero en ellas, la persona de Jesús es, y no puede minimizarse este aspecto, tratada con especial dureza.[3] Así, se insiste en presentar a Jesús como un bastardo,[4] a Su madre como una adúltera[5] y a Su padre como un legionario romano llamado «Pantera». Ciertamente, las fuentes talmúdicas reconocen los poderes milagrosos asociados a la persona de Jesús, pero son contemplados desde una perspectiva hostil. En Sanh. 107 b y Sota 47 b, se nos dice que «Ieshu practicó la hechicería y la seducción y llevaba a Israel por mal camino», datos que aparecen repetidos en Sanh. 43 a, donde además se nos informa que «la víspera de Pascua colgaron a Ieshu». De manera semejante, se nos ha transmitido en la literatura rabínica una visión negativa de las pretensiones de Jesús que son condenadas explícitamente. Así, el Yalkut Shimeoni (Salónica) par. 725 sobre va-yisá meshaló (Núm. 23:7), de acuerdo con el Midrash Ielamdenu,[6] recoge la noticia de que «intentaba hacerse Dios a sí mismo, para que el mundo entero fuera por mal camino» y se añade que no podía ser Dios, puesto que este no miente mientras que «si él dice que es Dios es un embustero y miente; dijo que marcharía y volvería finalmente. Lo dijo y no lo hizo». No sorprende que en Guit. 56b-57a se presente a Jesús—que «se burló de las

palabras de los sabios» y que fue «un transgresor de Israel»—atormentado en medio de excrementos en ebullición.

Esta visión profundamente negativa continuó desarrollándose durante la Edad Media con la difusión de obras abiertamente injuriosas[7] y, prácticamente, no encuentra excepción alguna hasta los inicios del siglo xx. Solo entonces apareció algún texto que pretendía reivindicar a un Jesús, mutilado en Sus enseñanzas y pretensiones, pero visto como propio. Pablo no ha tenido ni siquiera esa mermada fortuna.

Al respecto, no deja de ser significativo que Joseph Klausner (1874-1960) —que escribió una vida de Jesús aceptándolo como un judío que habría ideado extraordinarias parábolas aunque no fura ni el Mesías ni un profeta —cargara contra Pablo[8] presentándolo incluso bajo una luz ocasionalmente siniestra. Klausner vio a Pablo, fundamentalmente, como un oportunista religioso que captó la necesidad espiritual de los gentiles y que mezcló ideas judías con otras, supuestamente extrañas y supersticiosas, como la de un salvador que muere y resucita.

Un especial—aunque no original—ensañamiento de un autor judío con Pablo lo encontramos en *The Mythmaker: Paul and the Invention of Christianity* (1986) de Hyam Maccoby. Para Maccoby, Pablo no fue nunca un rabino fariseo sino un simple aventurero de procedencia carente de distinción. Pablo—y no Jesús—fue «el fundador del cristianismo» y esa fundación la hizo descansar sobre mitos paganos de dioses que mueren y resucitan, y mitos gnósticos de redentores que descienden del cielo. Con posterioridad, Maccoby siguió insistiendo en apartar a Pablo del universo judío y en confinarlo en el de la gnosis.[9] Como en otras obras suyas, Maccoby carece de la menor originalidad, exuda una considerable animadversión contra el cristianismo y, prácticamente, se limita a repetir tesis ya sostenidas por otros autores.

No deja de ser significativo que los autores musulmanes hayan seguido una línea narrativa en relación con Pablo bastante similar a la de los judíos. A diferencia del Talmud, el Corán presenta una visión de Jesús que no es la misma que la del Nuevo Testamento, pero que no es denigratoria ni insultante. Por ejemplo, en la sura 19 del Corán incluso encontramos una clara referencia a Jesús que murió y resucitó, extremos negados posteriormente por el Islam:

29/30. Dijo él: «Soy el siervo de Al-lah. Él me ha dado el Libro y ha hecho de mí un profeta. **30/31.** Me ha bendecido dondequiera que me encuentre y me ha ordenado la azalá y el azaque mientras viva, **31/32.** y que sea bondadoso con mi madre. No me ha hecho ni violento ni desgraciado. **32/33.** La paz fue sobre mí el día que nací, el día que moriré y el día que seré resucitado a la vida». **33/34.** Tal es Jesús hijo de María, el Verbo de la Verdad, sobre el que dudan. (19: 29/30-33/34)

Este pasaje resulta muy revelador. Jesús anuncia Su muerte y resurrección —como en los Evangelios—y es siervo y profeta de Al-lah que ha recibido el Libro así como el Verbo de la Verdad. No es, sin embargo, el Hijo de Dios. Con el paso del tiempo, el Islam negaría también que Jesús hubiera muerto en la cruz y, por supuesto, cualquier posibilidad de sacrificio expiatorio. Aunque la visión islámica sobre Jesús es mucho más positiva que la talmúdica, sigue existiendo todavía una gran diferencia con la neotestamentaria y, de manera tradicional, de esa diferencia se ha culpado a Pablo. Ya Ibn Taymiyya (m. 1328) dejó escrito que Pablo creó «una religión de dos religiones—la religión de los profetas monoteístas y la de los idólatras». Más recientemente, Bawany en 1977, afirmó que «debido a Pablo, Jesús adquirió una doble personalidad y se convirtió en Dios y hombre».[10] Ese mismo año Rahim[11] escribió que Pablo habría llevado a cabo una mezcla de unitarismo judío y filosofía pagana. A decir verdad, Pablo lo había hecho siendo consciente de que mentía, pero convencido de que el fin justifica los medios.[12] A fin de cuentas, así había sido deificado Jesús y las palabras de Platón fueron colocadas en su boca.[13] Más recientemente Maqsood[14] ha atribuido a Pablo la práctica de la Cena del Señor, la creencia en la Trinidad[15] y la centralidad de la cruz. Desde luego, no deja de resultar llamativa la coincidencia entre los autores judíos, los musulmanes y los de la denomina alta crítica.

A finales de los años setenta, los estudios sobre Pablo experimentaron un nuevo impulso con la publicación de la obra de E. P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*.[16] Con notable audacia, Sanders sostuvo que Pablo no propugnaba la justificación por la fe sin las obras de la ley y que, por añadidura, el judaísmo palestino del siglo i no creía en la salvación por las obras. La realidad es que Sanders debía no poco a una obra anterior del teólogo luterano Krister Stendhal[17] y que sus afirmaciones chocaban frontalmente con lo contenido en las fuentes históricas. Con todo, su libro tuvo una buena acogida y, sobre todo, dio inicio a una nueva corriente. A

ella se sumaron pronto James D. G. Dunn[18] y, sobre todo, el anglicano N. T. Wright que, supuestamente, habría sido el primero en utilizar el término «Nueva perspectiva de Pablo» en una conferencia pronunciada en 1978.

A diferencia con lo sucedido en el *Jesus Seminar*, resulta discutible que se pueda hablar de una visión monolítica en estas obras y N. T. Wright, por ejemplo,[19] ha terminado distanciándose de Sanders y Dunn. Aunque existen algunos puntos de contacto como los intentos de analizar el papel de las obras en la salvación, la disminución del papel de la justificación por la fe en la teología paulina, la sustitución de la fe como elemento de la justificación por la idea de fidelidad y la insistencia en que la doctrina de la expiación tiene poco o nulo peso en la enseñanza de Pablo. Así, en 2003, Steve Chalke publicó un libro[20] en el que negaba la enseñanza paulina del sacrificio sustitutorio de Cristo. Chalke fue respondido[21] por un grupo de teólogos evangélicos que apelaban a un análisis riguroso de las fuentes. Insistamos, sin embargo, en que las exposiciones de esta corriente teológica no son uniformes. Así, si N. T. Wright[22] señala que lo que Jesús llevó en la cruz fueron los pecados de Israel como representante del género humano, y Chris Van Landingham vuelve a las viejas tesis de Abelardo afirmando que[23] la muerte de Jesús en la cruz es, fundamentalmente, un ejemplo moral de cómo Dios desea que se viva, no es menos cierto que Pilch y Malina[24] presentan una visión de la expiación que es más cercana a la enseñanza de Pablo como satisfacción de la justicia de Dios. De manera nada sorprendente, el hecho de que la Nueva Perspectiva devalúe, en menor o mayor medida, la gratuidad de la salvación obtenida por Cristo en la cruz ha provocado su respaldo por teólogos católico romanos y ortodoxos que han aludido a que en los padres de la iglesia se hallan interpretaciones muy parecidas a las de la Nueva Perspectiva. El argumento, lejos de ser sólido, resulta inquietante porque es innegable la manera en que la enseñanza del Nuevo Testamento fue alterada en los siglos sucesivos y el constatar que esas alteraciones son paralelas a las de la Nueva Perspectiva obliga a pensar que no nos encontramos ante un avance en la interpretación de Pablo y de su obra sino ante un claro desenfoque provocado, al menos en algunas ocasiones, por razones meramente confesionales.

Fuera de esa línea, en 1997, A. N. Wilson publicó *Paul: The Mind of the Apostle* donde se repetían no pocos de los tópicos ya señalados. Pablo no habría sido sino un «complejo y enigmático» mitologizador que forjó el

cristianismo primitivo. La razón del triunfo de Pablo estuvo en que su educación era superior, en que había viajado más y en que su visión mitológica fue mucho más allá que la de otros autores del Nuevo Testamento limitados al contexto judío. Pablo no creó una nueva religión, pero sí supo trabajar con elementos de una antigua y establecer algo nuevo. Ciertamente, no había nada original en los planteamientos de Wilson que, por cierto, ha regresado recientemente al cristianismo.[25]

En 2002, la idea de que Pablo fue el creador del cristianismo volvió a ser defendida por Gerd Lüdeman en *Paul: the Founder of Christianity*, un texto publicado por la editorial Prometheus Books. El autor—que ha afirmado su abandono del cristianismo—no pasa de repetir las tesis ya avanzadas por otros autores que lo precedieron y que desvinculan a Pablo del Jesús histórico.

Las tesis que insisten en el poco de interés de Pablo por el Jesús histórico han encontrado una respuesta en el libro de David Wenham, *Paul: Follower of Jesus or Founder of Christianity?*[26] y, en bastante menor medida, por N. T. Wright en *What Saint Paul Really Said: Was Paul of Tarsus the Real Founder of Christianity?*[27] Mientras que Wenham ha enfatizado que no se produce una fractura entre el mensaje predicado por Jesús y el paulino, Wright ha insistido más en la continuidad y no contradicción entre ambos. Pablo no habría creado una nueva religión ni tampoco un culto sincrético ni jamás lo hubiera pensado. Por el contrario, lo que buscó fue realizar los logros de Jesús.

En una línea semejante han ido Rhodes Eddy y Gregory A. Boyd[28] en una obra relacionada no específicamente con Pablo sino con la fiabilidad de los datos proporcionados por los Evangelios. Para Eddy y Boyd, Pablo, en contra de lo que se afirma, sí se refiere a elementos biográficos de la vida de Jesús y construye su teología sobre una base histórica que era conocida en el seno del cristianismo primitivo. Esta circunstancia explicaría que las enseñanzas de Pablo sean tan claramente paralelas a las de Jesús.

En resumen, se puede afirmar que si bien las viejas tesis de la escuela de Tubinga que defendían el enfrentamiento entre un cristianismo petrino y otro paulino han perdido cierta actualidad, no puede negarse que buena parte de las obras publicadas sobre Pablo en las últimas décadas giran en torno a dos polos muy claros. El primero es que el que le atribuye haber creado el cristianismo, por supuesto, apartándose del mensaje de Jesús e

integrando en él generosas porciones de paganismo. El segundo es el que reinterpreta especialmente la parte de la enseñanza de Pablo relacionada con la salvación desentrañándola totalmente y asimilándola a visiones posteriores en siglos a la vida del apóstol. Ambas posiciones son, desde nuestro punto de vista, claramente erróneas y no solo no hacen justicia a la vida y la enseñanza de Pablo sino que las tergiversan gravemente.

En términos propagandísticos, apologéticos, incluso políticos ese acercamiento a la figura y la enseñanza de Pablo puede resultar comprensible. Sin embargo, desde la perspectiva de la labor científica del historiador solo puede calificarse como inaceptable en la medida en que resulta obligado examinar de manera crítica todas las fuentes y extraer de ellas resultados y no, por el contrario, volcar en las fuentes los puntos de vista ya previamente asumidos sean estos judíos, musulmanes, católico romanos o modernistas. Ese enfoque propio de la ciencia histórica es el respetado y utilizado por el autor de la presente obra. A decir verdad, es el único válido, a nuestro juicio, para la realización de una investigación rigurosa de carácter histórico. Precisamente a partir de esa metodología se puede afirmar que Pablo fue, fundamentalmente, no el inventor de una nueva religión, no el innovador de la enseñanza de Jesús, no el teólogo sincretista sino un apóstol que transmitió el mensaje de Jesús a los judíos y también, de manera muy especial, a las naciones.

En buena medida, el presente libro es una continuación de otras obras publicadas por el autor a lo largo de más de tres décadas en relación con el cristianismo primitivo. Resulta, en cierta medida, un volumen obligado tras la publicación de *Más que un rabino*, dedicado al estudio de la figura de Jesús, y constituye un paso previo a otros volúmenes en los que espera en el futuro abordar la historia total del cristianismo del siglo i.

Aunque la figura de Pablo contaba con un papel destacado en la tesis doctoral en Historia del autor—tesis que obtuvo la máxima calificación y fue galardonada con el Premio extraordinario de fin de carrera—lo cierto es que el mayor aporte previo al respecto tuvo, seguramente, lugar con la obra *Pablo, el judío de Tarso* que obtuvo por unanimidad en 2006 el Premio de Biografía Algaida. Vista con perspectiva de tiempo, aquella biografía, a pesar del galardón obtenido y de su éxito de ventas, constituye un mero intento preliminar al libro que el lector tiene ahora en las manos. La presente obra no solo es un aporte distinto sino que además es mucho más

extensa—aproximadamente el doble—e incorpora materiales historiográficos totalmente nuevos e imprescindibles.

El presente libro no es una obra de teología ni un comentario de los Hechos o de las cartas paulinas—aunque las referencias a ambas áreas resulten ineludibles—sino de historia. Su metodología es la histórica y, de manera muy especial, la utilizada por la investigación de la Historia Antigua. Con todo, a pesar de su carácter histórico, estas páginas, con seguridad, pueden servir de instrumento auxiliar para las personas que se dedican a esa disciplina. He decidido por eso que determinadas cuestiones de carácter dogmático y exegético sean examinadas en estas páginas porque habría resultado imposible abordar la figura de Pablo a cabalidad sin tener en cuenta esos aspectos.

El lector puede acercarse a esta obra de distintas maneras. Por supuesto, la puede leer de seguido desde la primera hasta la última página y, de hecho, la redacción ayuda a seguir ese rumbo. Sin embargo, también es posible detenerse en algunos de los aspectos concretos contenidos en cada capítulo. Piensa el autor que, en estas páginas han quedado cubiertas no solo la descripción ordenada de la vida de Pablo y de su enseñanza sino también sustancialmente todo lo relacionado con el contexto histórico, las instituciones religiosas y civiles, y las discusiones y controversias sobre los más diversos aspectos relacionados con las fuentes y su contenido.

Como todas las obras humanas sin excepción, el autor es consciente de que este libro es, con toda seguridad, perfectible y, por eso mismo, agradece por adelantado las críticas formuladas a partir de posiciones documentadas y científicas, carentes de prejuicios o dogmatismos ya asumidos.

No deseo entretener más al lector. La historia de Pablo—no inventor del cristianismo sino apóstol de Jesús a las naciones—lo está esperando.

Miami, julio de 2019

PRIMERA PARTE SAULO, EL FARISEO

Capítulo I

DE TARSO, EN CILICIA

En la encrucijada de los imperios

Corría el año 57 d.C., cuando tuvo lugar el arresto de un judío peculiar en la ciudad de Jerusalén. El detenido fue llevado ante el tribuno que mandaba la guarnición romana acuartelada en la torre Antonia. Inicialmente, el romano pensó que el personaje en cuestión era un egipcio que había intentado recientemente llevar a cabo un golpe de fuerza. Sin embargo, no tardó en sospechar que se había equivocado cuando lo escuchó hablar en griego. Procedió entonces a preguntarle quién era. La respuesta fue directa: «Soy judío, de Tarso de Cilicia, ciudadano de una ciudad de no escasa importancia» (Hech. 21:39). El hombre que acababa de responder así era ciertamente judío, pero también ciudadano romano, nacido en Tarso. A la historia iba a pasar, precisamente, como Pablo de Tarso y tiene una enorme lógica la vinculación de su nombre con la ciudad en la que había nacido.

Cilicia es una región que bordea el Mediterráneo en la zona sureste de Asia Menor y que está formada por dos áreas muy concretas. A oriente se encuentra una llanura fértil llamada Cilicia Pedias, que se encuentra entre el Tauro y el mar. Esa zona tuvo durante milenios una enorme relevancia porque era atravesada por la ruta comercial que unía Siria con Asia Menor. A occidente se encontraba situada la Cilicia Trajeia o áspera en que el Tauro se precipita al mar. Basta observar el mapa para darse cuenta de que Cilicia constituía un auténtico cruce de imperios y así se mantendría durante siglos.

Dada su especial ubicación geográfica, no puede sorprender que Cilicia aparezca en las fuentes históricas desde fecha muy temprana. En el Imperio ario de los hititas—que rivalizó con éxito con el Egipto de los faraones—era conocida como Kizzuwatna y, por supuesto, formaba parte de las ambiciones políticas. Los hititas, primero, la vincularon a su imperio mediante un tratado y, finalmente, se la anexionaron. La mantendrían en su poder hasta que cerca del año 1200 a.C. tuvo lugar su desplome político. La desaparición de los hititas como imperio no significó un cambio que llevara

a Cilicia a perder su relevancia. Por el contrario, en la *Ilíada* de Homero, los cilicios aparecen como parte de los aliados de la ciudad de Troya, la gran potencia comercial del Bósforo. Hasta qué punto Cilicia es considerada una región importante se deduce del hecho de que Andrómaca, la esposa del héroe troyano Héctor, uno de los protagonistas del poema, era una princesa que procedía de Cilicia.

Durante el siglo ix a.C., Cilicia pasó a estar controlada por los asirios que le dieron el nombre de Hilakku,[29] pero, como había sucedido con anterioridad, siguió siendo importante tras la desaparición de sus dominadores. Desde el siglo vi a.C. al 400 a.C., Cilicia volvió a ser gobernada por reyes nativos que llevaron el nombre dinástico de Syennesis, pero en la última fecha señalada cayó bajo el poder del Imperio persa. Así permanecería hasta que en el 333 a.C., cuando la victoria del macedonio Alejandro Magno sobre los persas en la batalla de Isso la convirtió en parte de las conquistas del joven y audaz monarca. Como otros imperios anteriores, también el de Alejandro se deshizo—en este caso, a su muerte—y Cilicia pasó a formar parte de uno de los reinos en que se dividió: el seleucida.

Los seleucidas fueron un importante vehículo de penetración de la cultura griega en Cilicia. Sin embargo, a la vez, no tardaron en dejar de manifiesto su escasa capacidad para controlar efectivamente la zona. Durante la segunda mitad del siglo ii a.C., la Cilicia Trajeia se había convertido en una base de piratas y bandoleros que afectó bastante el tráfico el tráfico comercial con la zona. El resultado de esa situación fue que Roma acabó interviniendo para proteger la seguridad de su comercio. Se trató de un proceso dilatado. En el año 102 a.C., una parte de Cilicia occidental se había convertido en provincia romana, pero hubo que esperar al año 67 a.C., y a la victoria de Cneo Pompeyo sobre los piratas de la zona para que toda Cilicia se convirtiera en una provincia romana cuya capital era, precisamente, Tarso.

La independencia administrativa de Cilicia no duró mucho. En torno al 25 a.C., la Cilicia oriental—incluido Tarso—quedó unida administrativamente a Siria, que era una provincia romana desde el año 64 a.C. Por lo que se refiere a la Cilicia occidental, fue entregada a distintos reyes clientes de Roma. Durante toda la vida, por lo tanto, de Pablo de Tarso, Cilicia formó

parte, en términos administrativos, de Siria. Se trataba, pues, de un pedazo del poder de Roma enclavado en Asia.

La relevante urbe de Tarso

Si Cilicia constituía una zona de especial relevancia, aún más si más si contaba con la ciudad concreta en la que nació Pablo. Importante urbe de lengua griega, su puerto, su universidad, su lugar en el tráfico de caravanas, sus industrias de la madera y de los tejidos le otorgaban una indiscutible relevancia. Su pujanza económica constituía un importante polo de atracción y no sorprende que contara durante tiempo inmemorial con una colonia judía entre cuyos miembros estaba la familia de Pablo.

Tarso era la urbe más importante de la fértil llanura de la Cilicia oriental, situada a orillas del río Cydno y a unos 40 km al sur de las Puertas cilicias. Ya a finales del tercer milenio a.C., Tarso era una ciudad fortificada con actividades comerciales. En el segundo milenio a.C., se convirtió, según las fuentes hititas, en la ciudad más importante de Kizzuwatna, el nombre para Cilicia. Los pueblos del mar—entre los que se encontraban los filisteos a los que se refiere el Antiguo Testamento—llegaron desde Europa, acabaron con el Imperio hitita al que ya nos hemos referido y arrasaron Cilicia en torno al 1200 a.C. sin embargo, no tardó en ser reconstruida. Durante los siglos siguientes, continuó desempeñando un papel de primer orden aunque, eventualmente, cayó bajo el dominio asirio en el 833 a.C. con Salmanasar III y en el 698 a.C. con Senaquerib. Durante el Imperio persa, Tarso fue, primero, la capital de un reino cliente y, con posterioridad, la de la satrapía de Cilicia.

La debilidad persa fue aprovechada por Tarso para conseguir una cierta autonomía muy cercana a la independencia total. En el siglo v a.C., Tarso acuñaba su moneda propia y cuando en el 401 a.C., Ciro el joven, al mando de los diez mil de los que formaba parte el griego Jenofonte, acampó en la ciudad de paso hacia oriente donde tenía intención de reclamar el trono persa, intercambió regalos con un rey Syennesis que poseía un palacio en Tarso.[30] En el año 333 a.C., los persas intentaron arrasar la ciudad para no permitir que Alejandro se apoderara de sus posesiones. Afortunadamente, fracasaron en su propósito y el conquistador macedonio se hizo con ella.

Con los seleucidas, la ciudad tomó el nombre de Antioquía sobre el Cydno y, de hecho, el nombre aparece en una moneda acuñada por Antíoco IV con posterioridad al 171 d.C. En el año 83 a.C., Tarso pasó a depender de Tigranes I, el rey de Armenia. No estuvo mucho tiempo bajo ese control. Las victorias del general romano Pompeyo—que había intervenido en esta parte del mundo para acabar con la amenaza que representaban los piratas—hicieron que Tarso pasara a manos romanas. Sin embargo, su destino distó mucho de ser negativo. No solo se convirtió en la capital de la provincia de Cilicia, sino que además mantuvo su condición de ciudad libre (67 a.C.).

Desde esa época no fueron pocos los romanos ilustres que residieron en ella en algún momento u otro de sus vidas. El extraordinario orador y político Marco Tulio Cicerón estuvo en Tarso mientras fue procónsul de Cilicia (51-50 a.C.). Julio César—sin duda, el romano más genial de la época—la visitó en el 47 a.C., y causó un notable impacto entre sus habitantes. La prueba está en que desde entonces, dieron a la ciudad el nombre de Juliópolis en su honor. Julio César cayó abatido por los puñales de una conjura tres años después y Tarso se convirtió en uno de los focos de atención del cesariano Marco Antonio. En el año 41 a.C., Marco Antonio se encontró con Cleopatra, reina de Egipto, en Tarso. El encuentro fue como mínimo espectacular, porque la egipcia decidió pasar por el río Cydno ataviada como si fuera la diosa Afrodita. Durante los últimos tiempos de poder de Marco Antonio en Oriente, la administración de Tarso recayó en un personaje llamado Boeto. Al parecer, su administración fue pésima y no sería extraño que los habitantes de Tarso hubieran acogido con un cierto alivio la derrota de Marco Antonio y Cleopatra frente a Octavio, sobrino y sucesor de Julio César. Lo cierto es que Octavio, el nuevo amo de Roma, puso un cuidado especial en no cometer los mismos errores que Antonio y dentro de esa perspectiva Tarso no resultó una excepción. La ciudad conservó sus privilegios y además se vio exenta de los impuestos imperiales. Por si fuera poco, la administración fue confiada a Atenodoro el estoico, un filósofo natural de Tarso dotado de una talla intelectual verdaderamente notable.

Atenodoro fijó la cantidad de quinientos dracmas como la condición económica para acceder a la ciudadanía,[31] pero, sobre todo, demostró un enorme interés por potenciar la cultura en Tarso. Su sucesor, Néstor el

académico, prosiguió esa misma línea, algo nada extraño en una persona que ha pasado a la historia por haber sido el tutor de Marcelo, el sobrino de Octavio. Con todo, da la sensación de que tanto Atenodoro como Néstor siguieron en buena medida lo que era un sentir muy extendido entre los habitantes de Tarso. Estrabón, escribiendo precisamente durante los primeros años del siglo i d.C., señaló que la gente de Tarso sentía un extraordinario interés—verdadera avidez—por la cultura.[32] En cierta medida, Tarso recordaba considerablemente a lo que hoy sería una ciudad universitaria con numerosos centros de enseñanza a donde acudieran los estudiantes de la ciudad. De manera bien significativa, no eran pocos los habitantes de Tarso que, tras cursar estudios en alguno de los centros de esta ciudad, se trasladaban a otra ciudad en la que continuar aumentando sus conocimientos. Aunque sabemos por Filostrato[33] que un siglo después la situación había cambiado y que aquel espíritu de búsqueda de la sabiduría había dejado paso a un consumismo, a un amor al lujo y a una soberbia que causaban la desilusión de algunos viajeros y que evitaban que algunos ilustres visitantes fijaran allí su residencia, la realidad que conoció Pablo fue todavía la descrita por Estrabón.

El afán por la cultura que sentían los ciudadanos de Tarso venía facilitado por algunas circunstancias económicas no desdeñables. En primer lugar, se encontraba esa menor presión fiscal a la que ya hemos hecho referencia y que se debió a una decisión personal de Octavio Augusto. En segundo—y no menos importante—estaba su capacidad para el comercio. La llanura en la que se asentaba Tarso era muy fértil, pero además la ciudad fabricaba de manera industrial un tejido especial realizado a partir del pelo de cabra y que los romanos denominaron *cilicium*, palabra de la que deriva nuestro «cilicio». Este tejido, cuyo nombre venía obviamente de la región en la que estaba asentado Tarso, era un material extraordinariamente resistente a la humedad y al frío. Durante siglos, de manera bien reveladora los bárbaros pudieron arrasar ciudades, templos y obras de arte, pero mantuvieron esta industria. A fin de cuenta, obedecía a una necesidad innegable y contaba con la magnífica materia prima derivada de los espesos vellones de las ovejas criadas en los montes. El cilicio iba a resultar, pues, muy útil tanto desde una perspectiva económica como militar.

En realidad, todos estos datos nos permiten captar algunas de las circunstancias en las que nació Pablo. Ciertamente, había visto la primera

luz en una ciudad «de no escasa importancia», pero sabemos además que era ciudadano romano lo que indica que su familia pertenecía a un estamento acomodado de Tarso. Precisamente, la norma promulgada por Atenodoro a la que nos hemos referido antes pretendía que la ciudad estuviera gobernada únicamente por gente de ciertos medios económicos. De esa manera, no se buscaba reducir el uso del poder a los privilegiados sino más bien garantizar una moderación en el ejercicio del poder político y abortar la inestabilidad encendida por agitadores que utilizaban la demagogia para manipular a las masas. El ejemplo de la degeneración de democracias como Atenas se traducía, pues, en intentar una moderación que nunca sería posible si los demagogos tenían vía libre. Entre esa gente supuestamente moderada se encontraba la familia de Pablo de Tarso.

La manera en que pudo haber alcanzado ese estatus no resulta difícil de establecer. El libro de los Hechos señala que Pablo era un *skenopoios*, una expresión que suele traducirse habitualmente como «fabricante de tiendas» y que, con seguridad, hace referencia a su relación con la elaboración del cilicio, un material también utilizado para ese menester.

Ciertamente, resulta relevante que el futuro Pablo perteneciera a una familia dotada de un cierto desahogo económico, que disfrutara del derecho de ciudadanía y que estuviera relacionada con la elaboración de cilicio. Sin embargo, a pesar de la importancia de estos datos no son los únicos ni los más importantes para poder delimitar un perfil del Pablo joven. De otro tipo de circunstancias relevantes nos ocuparemos en los próximos capítulos.

Capítulo II

CIUDADANO ROMANO, PERO HEBREO DE HEBREOS

Civis romanus

En una fecha no determinada, pero, con seguridad, situada en la primera década del siglo i d.C., nació en Tarso un varón que más tarde llegaría a ser conocido mundialmente como Pablo. El niño unía en su persona dos circunstancias extraordinariamente relevantes. La primera aparece recogida en un episodio que nos ha sido transmitido en Hechos 22:24 ss. cuando se nos relata cómo Pablo, ya en la década de los cincuenta, fue detenido en Jerusalén por efectivos romanos:

> [24] Mandó el tribuno que le llevasen a la fortaleza, y ordenó que fuese interrogado con azotes, a fin de averiguar la causa por la que clamaban así contra él. [25] Pero cuando le ataron con correas, Pablo dijo al centurión que estaba presente: «¿Tenéis por legal azotar a un ciudadano romano sin condena ?». [26] Cuando el centurión oyó esto, fue y dio aviso al tribuno, diciendo: «¿Qué vas a hacer? porque este hombre es romano». [27] El tribuno acudió y le dijo: «Dime, ¿eres romano?». Y Pablo le respondió: «Sí». [28] Y comentó el tribuno: «Yo tuve que pagar una gran suma para obtener esta ciudadanía». Entonces Pablo le dijo: «Pues yo lo soy de nacimiento». [29] Así que, luego se apartaron de él los que le habían de dar tormento y el tribuno sintió temor, porque siendo ciudadano romano, le había atado.

El hecho de que Pablo hubiera nacido con la condición de ciudadano romano indica que su familia ya poseía la ciudadanía, lo que era un privilegio realmente notable.[34] Inicialmente, la ciudadanía estaba limitada a personas que habían nacido en la ciudad de Roma. El privilegio era de tal relevancia que solo de manera muy gradual—tanto que el proceso se dilató a lo largo de varios siglos—se fue concediendo a los habitantes de otros territorios de la península italiana. A medida que Roma fue extendiendo su poder por el Mediterráneo, la ciudadanía se concedió de manera excepcional a algunas personas que no eran romanos de nacimiento, pero que tenían cierta relevancia local. Es significativo que fuera un hispano llamado Balbo[35]—uno de los mejores colaboradores de Julio César—el

primero que no solo obtuvo la ciudadanía sino que además pudo entrar en el senado. Por razones políticas, poco a poco, Roma fue abriendo el derecho de ciudadanía a gente nacida incluso en provincias distantes. Junto con ese derecho, Roma concedía todos los privilegios anexos incluidos los políticos. La familia de Pablo—es obvio—no llegó a la altura política y social de un personaje como el hispano Balbo, pero en algún momento antes del nacimiento de nuestro personaje debió ser objeto de semejante concesión.

Muestra de la importancia que derivaba del hecho de ser ciudadano romano puede contemplarse con facilidad si se sabe que alegar falsamente esa condición se castigaba con la pena de muerte. Esta circunstancia exigía que la ciudadanía romana se pudiera acreditar de manera fehaciente. En el caso de personas que adquirían la ciudadanía en algún momento de su vida, se procedía a entregarles un certificado.[36] Cuando la ciudadanía era de nacimiento—como fue el caso de Pablo—el documento era un díptico donde estaba inscrito el certificado de nacimiento.

En fechas cercanas a los primeros años de vida de Pablo quedaron establecidos los requisitos para acceder a la ciudadanía que regirían durante su época. Las condiciones para llevar a cabo este trámite quedaron establecidas por la lex Aelia Sentia del año 4 d.C., y la lex Papia Poppaea promulgada cinco años después. Sabemos que el registro tenía que llevarse a cabo en el plazo de 30 días a contar desde la fecha de nacimiento y en caso de que este hubiera tenido lugar en provincias, el trámite consistía en una declaración (*professio*) realizada ante el gobernador provincial (*praeses prouinciae*) ante el registro público (*tabularium publicum*). En la *professio*, el padre del niño o su representante declaraba que era ciudadano romano siguiendo la fórmula *ciuem Romanum esse professus est* (declaró que era ciudadano romano) y, acto seguido, se inscribía en un registro denominado *album professionum*. A continuación, se entregaba una copia de la inscripción al padre o representante, copia que, de manera habitual, llevaba consigo el ciudadano,[37] aunque también se daba el caso de que permaneciera archivada en su casa familiar.

Los efectos legales de la ciudadanía eran de considerable relevancia. El primer texto legal que se refiere a ellos es la lex Valeria del año 509 a.C., pero Julio César los había confirmado en virtud de la lex Iulia de ui publica. Al ciudadano se le concedían los derechos relacionados con la ocupación de determinados cargos y, por añadidura, se le conferían el derecho a recibir un

juicio justo, la exención de ciertas formas de ejecución especialmente vergonzosas—como la cruz—y la protección frente a una ejecución sumaria. Esas garantías legales no estaban, ni lejanamente, al alcance de los que no eran ciudadanos.[38]

Ignoramos las razones exactas que pudieron llevar a las autoridades romanas a conceder la ciudadanía a los antepasados de Pablo. Ciertamente, no eran judíos asimilados al helenismo como tendremos ocasión de ver más adelante. La explicación más verosímil es que su padre, su abuelo o su bisabuelo rindieron servicios notables a Roma que se vieron recompensados con la concesión de la ciudadanía. Ciertamente, un procónsul romano que tuviera que llevar a cabo misiones de combate hubiera agradecido contar con la colaboración de una empresa dedicada a fabricar tiendas de campaña.[39] La hipótesis, desde luego, también explicaría el orgullo de Pablo años después al referirse a su condición de ciudadano romano ya que, a pesar de su condición de provinciana, su familia había obtenido la ciudadanía y lo habría hecho gracias a un valioso servicio rendido a Roma. Con todo, no podemos ser concluyentes sobre este extremo.

A pesar de lo anterior y aceptando el gran orgullo de Pablo como ciudadano romano lo cierto es que la clave para entenderlo de manera cabal como personaje histórico derivaba de otra circunstancia bien distinta.

Hebreo de hebreos

Ya en la segunda mitad del siglo i, Pablo, definiéndose a sí mismo en edad madura, no se refirió—lo que es bien significativo—a su ciudadanía romana, sino a su condición de judío. Como indicaría a los filipenses, era:

> Circuncidado al octavo día, del linaje de Israel, de la tribu de Benjamín, hebreo de hebreos; por lo que se refiere a la ley, fariseo (Fil. 3:5).

Pablo era ciertamente judío, pero no en virtud de conversión. Procedía del linaje de Israel y, más concretamente, de la tribu israelita de Benjamín. Históricamente, el territorio de Benjamín había estado situado al norte del asignado a la tribu de Judá. En teoría, la ciudad de Jerusalén tendría que haber sido benjaminita, pero en la práctica, gracias al especial talento político del rey David, la capital se había convertido en una especie de enclave ubicado entre los territorios de las dos tribus citadas. Como otros monarcas inteligentes antes y después, David comprendió que una

verdadera capital tendría que estar en el centro de la nación para poder mantener unidos todos los territorios y controlarlos con eficacia. De Benjamín había salido precisamente Saúl, el primer rey de Israel, y no deja de ser significativo que llevara el nombre de tan trágico héroe. De hecho, Saulo no es sino la forma castellanizada de Saúl. No conocemos mucho de la genealogía de Pablo pero, muy posiblemente, sus antepasados debieron de formar parte de los benjaminitas que existían en el siglo v a.C. y a los que se refiere Nehemías.[40]

Pablo además se define como hebreo, un término más concreto que el de judío o israelita y que hace referencia al hecho de que no era un helenista—es decir, un judío impregnado por la cultura griega y con el griego como primera lengua—sino un judío que tenía como lengua vehicular el arameo tanto en casa como en la sinagoga. Alguna fuente histórica ha señalado que su familia podía proceder de la localidad de Giscala, en Galilea, antes de establecerse en Tarso.[41] Sin embargo, el dato no es seguro.

Por supuesto, Pablo conocía el griego y podía hablarlo y escribirlo con fluidez. Sin embargo, resulta obvio que hablaba con facilidad el arameo (Hech. 21:40; 22:2) y que—dato bien significativo—fue en esa lengua en la que escuchó la voz que se dirigió a él en el camino de Damasco (Hech. 26:14). En ese sentido, la opinión—repetida hasta la saciedad—que sostiene que Pablo era un judío prácticamente desnaturalizado por su helenismo aparece como carente de la menor base histórica. Pablo conocía, como tendremos ocasión de ver, la cultura helénica, pero, de manera bien significativa, cuando tuvo que recibir una educación, su familia no eligió alguno de los centros de Tarso, sino que lo envió a Jerusalén a educarse con Gamaliel, uno de los maestros principales de la secta de los fariseos. Ese factor tendría también una enorme relevancia en la vida del futuro apóstol.

Capítulo III

EL DISCÍPULO DE GAMALIEL

«Fariseo, hijo de fariseos…»

El peso de la educación recibida por Saulo en el seno de los fariseos[42] fue verdaderamente extraordinario. Años después, se definiría como «fariseo, hijo de fariseos» (Hech. 23:6) y como «fariseo» (Hech. 22:3). En otras palabras, su familia había estado vinculada a esta secta judía posiblemente durante varias generaciones. El conocimiento de los fariseos nos permite entender en no escasa medida la mentalidad y las creencias del Saulo joven y su evolución posterior. Datos sobre ellos aparecen, aparte de en el Nuevo Testamento, en Flavio Josefo—el único que tiene una visión totalmente positiva de ellos—la literatura rabínica y los documentos del mar Muerto.

Según Josefo, los fariseos creían en la libertad humana. Ciertamente, el destino influía en las existencias humanas, pero los seres humanos no eran sus juguetes y, de hecho, podían decidir lo que hacer con su vida. Igualmente, los fariseos creían en la inmortalidad del alma y en un castigo y una recompensa eternos en el Guehinnon—o Guehenna—y el paraíso respectivamente. Más relevante aún es que creían en la resurrección. Así, las almas de los buenos recibían un nuevo cuerpo como premio. No se trataba de una sucesión de cuerpos humanos mortales—como sucede en las diversas visiones de la reencarnación—sino de un cuerpo para toda la eternidad.

Con todo, los fariseos—como en general las demás sectas judías—no consideraban el destino de ultratumba como el aspecto más importante de su enseñanza. A decir verdad, esta giraba sobre todo en torno al cumplimiento correcto de la ley de Moisés. Los fariseos creían en la obligación de obedecer su tradición interpretativa y esta iba referida a obligaciones religiosas como las oraciones, los ritos de adoración, etc.

Por último, los fariseos—el mismo Josefo es un claro ejemplo de ello—mostraban una clara predisposición a conseguir influencia política en la vida de Israel. Si contaron ya con cierto peso antes de Herodes, resulta

innegable que, después de su reinado, perdieron influencia. En opinión de Josefo, resultaba más que recomendable que la recuperaran.

Naturalmente, a estas notas distintivas habría que añadir la común creencia en el Dios único y en Su Torah; la aceptación del sistema de sacrificios sagrados del templo y la creencia en la venida del Mesías.

Junto con estos aspectos, los fariseos presentaban características espirituales negativas como eran el sentimiento de superioridad espiritual, el desprecio hacia los que no pertenecían a su grupo, la convicción de que podían salvarse por sus propios méritos o la insistencia en aspectos externos sobre otros de carácter más profundo[43].

«Educado a los pies de Gamaliel…»

Escribiendo a los gálatas (1:14), en torno al 49 d.C., Pablo indicaría que su maestro había sido Gamaliel. La importancia de este personaje es indiscutible. En Avot 1:16 se contiene una referencia a él basada en tres afirmaciones: «Consigue un maestro para ti mismo, apártate de la duda y no calcules el diezmo mediante estimación». Sin embargo, su importancia excedió con mucho esa cita. Gamaliel—que tenía el sobrenombre de «el viejo»—era nieto de Hilel, uno de los dos rabinos del siglo i a.C. cuya influencia era sobresaliente en la época de Jesús extendiéndose en los siglos venideros a través del Talmud.

En la Mishnah, aparece descrito como un rabino cuya autoridad se encontraba por encima de la de los sacerdotes (Mishna, Pe’ah 2:6). Sea o no histórica la referencia no cabe duda de que expresa una corriente de pensamiento entre los fariseos que pretendía que sus rabinos se hallaban situados por encima de las autoridades del templo que, por cierto, eran saduceos.[44] Esa pretensión de los fariseos aparece en otras referencias de la literatura rabínica donde se habla de Gamaliel.

Así, Gamaliel aparece relacionado con la solución de cuestiones relacionadas con el calendario, con los diezmos y con el divorcio. El calendario tenía una enorme importancia en la práctica religiosa ya que de él dependía la celebración de las fiestas y también porque implicaba una influencia sobre los judíos que no vivían en la tierra de Israel. Sin embargo, no se trataba solo de esa cuestión sino también del cumplimiento del shabbat. Por ejemplo, había judíos que debían comparecer como testigos

ante el Sanedrín de Jerusalén. Sin embargo, dado que esa comparecencia podía concluir en vísperas del shabbat era muy posible que no tuvieran tiempo de regresar a sus domicilios y que tuvieran que quedarse detenidos en Jerusalén durante la festividad semanal. Esta circunstancia disuadía a muchos judíos de servir como testigos con los consecuentes perjuicios para la administración de justicia. Gamaliel estableció, pues, no solo que se prepararan comidas para los testigos sino que también estos pudieran desplazarse hasta dos mil codos en cualquier dirección.[45]

De mayor relevancia, sería la aportación de Gamaliel a la cuestión del divorcio. La Torah de Moisés establece con claridad que cualquier cuestión judicial debía ser establecida sobre la base de, al menos, dos testigos (Deut. 7:16). Esta medida implicaba, por ejemplo, la imposibilidad de que una mujer contrajera nuevo matrimonio si solo existía un testigo del fallecimiento de su esposo. El inconveniente puede parecer distante para nosotros, pero, en la época, constituía un problema legal de primer orden. Los casos de maridos desaparecidos en las más diversas circunstancias, incluidas el bandidaje o la guerra, no eran raros. Por añadidura, en episodios de ese tipo no resultaba fácil que hubiera dos testigos. Ante esa circunstancia, la mujer—que a menudo tenía hijos a su cargo—se veía imposibilitada de volver a contraer matrimonio y, en caso de hacerlo, si luego aparecía su esposo sería considerada una adúltera y sus hijos serían considerados mamzerim, es decir, bastardos. De esta manera, se aceptaba el divorcio, la mujer podía casarse de nuevo y sus hijos eran legítimos aunque volviera a hacer acto de presencia un marido al que se había creído muerto. La razón era que el divorcio era válido. Gamaliel fue incluso más lejos ya que no solo aceptó que la mujer pudiera casarse nuevamente si había un testigo de la muerte del esposo sino que incluso ese testimonio pudiera ser proporcionado por un esclavo, una mujer o una criada.[46]

La conducta de Gamaliel implicaba que los fariseos se arrogaban una competencia clara para poder modificar lo que establecía la Torah. Se trataba de un comportamiento que había sido criticado directamente por Jesús y que se intentaba justificar alegando la existencia de una cadena de tradición oral que podía retrotraerse al mismo Moisés. Esa afirmación no se sostiene históricamente—basta ver los puntos de vista discrepantes de los distintos rabinos que invalidan la idea de una interpretación única y mosaica—pero quedó codificada en el Talmud.

No menos importante era el hecho de que ante problemas concretos—el diezmo en exceso o en defecto, o las condiciones del divorcio—la gente no dependiera de la Escritura sino del maestro que se buscaran. El maestro había pasado a ser superior al profeta[47] y, con el paso del tiempo, se encontraría incluso una legitimación para que la enseñanza rabínica pudiera colocarse sobre la de la Torah. Como diría Rabbi Tzaddok HaKohen, en el Lublin del siglo xix, al final, los rabinos colocaron su enseñanza sobre el Santo de la misma manera que Él colocó Su enseñanza sobre Israel en el Sinaí.[48]

La educación que Pablo recibió giraba en torno a la creencia en la inmensa superioridad espiritual de los fariseos. En primer lugar, sus maestros afirmaban tener más autoridad que los sacerdotes incluso en cuestiones relacionadas con el templo. En segundo lugar, extendían esa autoridad no solo sobre los judíos que vivían en la tierra sino también en la diáspora. Finalmente, no dudaban en modificar las enseñanzas de la Torah apelando a un conjunto de tradiciones que, quizás ya entonces, se consideraba que estaban conectadas con el propio Moisés. Que esas tradiciones contradijeran lo contenido con la Escritura no solo no era considerado de manera negativa sino muy positiva. Por un lado, reforzaban, supuestamente, la santidad del pueblo exigiéndole que cumpliera con normas que solo eran de aplicación a los que servían en el templo. Por otro, relativizaban otros mandatos impulsando interpretaciones más flexibles. En ambos casos, la enseñanza rabínica se situaba por encima de la Escritura. Gamaliel el viejo constituía un verdadero paradigma de esta conducta hasta el punto de que contaba con un respeto prácticamente universal entre los judíos como señala acertadamente el Nuevo Testamento (Hech. 5:34).

La reacción de Pablo

Cuando se contempla la disparidad entre la postura de los fariseos, en general, y de Gamaliel, en particular, y la de Jesús no puede sorprender la reacción de Pablo. Es cierto que coincidían en aspectos como la creencia en la resurrección y en los ángeles o la fe en un único Dios verdadero o el origen divino de la Torah. Sin embargo, la distancia era enorme. Los fariseos insistían en el cumplimiento de normas externas relacionadas con la limpieza ritual y los alimentos mientras que Jesús las había relativizado

totalmente afirmando que lo que importaba era lo que salía del corazón del ser humano (Mar. 7:14-23). Los fariseos enfatizaban tradiciones más o menos añosas que determinaban la vida cotidiana mientras que Jesús insistía en que esas tradiciones no eran sino comedia, mandamientos humanos y obstáculos para la buena relación con Dios (Mat. 15:1-12). Los fariseos estaban orgullosos de su superioridad moral y de la manera en que iban más allá en cuestiones como los diezmos o el ayuno mientras que Jesús señalaba que ese comportamiento intelectual impedía recibir la justificación de Dios (Luc. 18:9-14). Que Pablo sintiera una inmensa aversión hacia aquel personaje no puede sorprender. A decir verdad, simplemente reaccionaba como otros fariseos reaccionaron durante el ministerio público de Jesús. Por añadidura, estaba también la circunstancia de que Jesús, ejecutado en un madero, era un maldito de acuerdo con la Torah.

Por si todo lo anterior hubiera sido poco en Pablo debió añadirse, sin duda, la ira de contemplar cómo los seguidores de Jesús no habían desaparecido con Su crucifixión sino que, por el contrario, no habían dejado de expandirse en número e influencia. Semejante circunstancia debía recibir una respuesta. Sin embargo, antes de referirnos a esa cuestión debemos detenernos en aquellos primeros discípulos del crucificado.

Capítulo IV

LOS DISCÍPULOS DE JESÚS

El Mesías-Siervo

Hemos abordado en un libro reciente el tema de la personalidad y las enseñanzas de Jesús[49] y a él remitimos al lector junto a otra bibliografía.[50] Baste decir aquí que, en contra de lo sostenido por un buen número de autores, Jesús no fue un rabino o un maestro de moral ni así lo contemplaron Sus seguidores. En contra de lo que se afirma ocasionalmente pueden reconstruirse con notable solidez los jalones fundamentales de Su vida y el contenido de Su enseñanza. Aparte de los Evangelios y otras fuentes evangélicas, neotestamentarias y paleocristianas, contamos con referencias a Jesús en Flavio Josefo, en historiadores clásicos como Tácito, Suetonio o Plinio, y, de manera muy especial y pasada frecuentemente por alto, en los escritos rabínicos que a pesar de serles generalmente contrarios confirman no pocos de los datos contenidos en los Evangelios. A partir de esa pluralidad de fuentes—pluralidad por la abundancia de datos y por los diversos orígenes—se puede realizar una reconstrucción histórica del personaje notablemente segura y documentada.

El nacimiento de Jesús hay que situarlo algo antes de la muerte de Herodes el grande (4 a.C.) (Mat. 2:1 ss.). Tuvo lugar en Belén aunque algunos autores prefieren pensar en Nazaret como Su ciudad natal. Tanto los Evangelios como las fuentes rabínicas confirman Su ascendencia davídica. Formaba, por lo tanto, parte de aquel reducido número de los hijos de Israel de entre los cuales tendría que surgir el Mesías. Buena prueba de ello es que cuando el emperador romano Domiciano decidió acabar con los descendientes del rey David para evitar la aparición de un mesías que trastornara el poder de Roma en Judea hizo detener también a algunos familiares de Jesús.

Jesús fue bautizado por Juan el Bautista y, en esa ocasión, tuvo una experiencia que confirmó Su autoconciencia de filiación divina así como de mesianidad. Sin embargo, Jesús no se presentó como un mesías nacionalista

o político. De hecho, consideró que esa opción era claramente diabólica (Luc. 4:5-8). Por el contrario, Jesús se identificó con el Siervo de YHVH (Mat. 3:16) y con el Hijo del hombre, es decir, como el Mesías que moriría expiatoriamente por los pecados de los demás antes de concluir triunfante Su misión.

Tras un período de tentación diabólica experimentado por Jesús con posterioridad al bautismo (Mat. 4:1 ss.) y en el que se habría perfilado totalmente Su modelo mesiánico rechazando los patrones políticos (los reinos de la tierra), meramente sociales (las piedras convertidas en pan) o religiosamente espectaculares (el vuelo desde lo alto del templo), comenzó la primera fase de Su ministerio en Galilea aunque se produjeran breves incursiones en territorio gentil y en Samaria. Aunque la predicación se centró en el llamado a «las ovejas perdidas de la casa de Israel», no es menos cierto que Jesús mantuvo contacto con gentiles. Incluso llegó a afirmar que la fe de uno de ellos era mayor que la que había encontrado en Israel y que llegaría el día en que muchos como él se sentarían en el reino con los patriarcas (Mat. 8:5-13; Luc. 7:1-10).

Durante esta etapa, Jesús realizó una serie de milagros (especialmente curaciones y expulsiones de demonios), que aparecen confirmados por las fuentes hostiles del Talmud si bien, como sucedía con los fariseos coetáneos de Jesús, se atribuyen a poderes malignos relacionados con la brujería. En paralelo, Jesús comenzó a predicar un mensaje radical—muchas veces expresado en parábolas—que chocaba con las interpretaciones de distintos sectores del judaísmo (Mat. 5-7). Este período concluyó, en términos generales, con un fracaso (Mat. 11:20 ss.). Los hermanos de Jesús no habían creído en Él (Juan 7:1-5) y junto con Su madre habían intentado apartarlo de Su misión (Mar. 3:31 ss.). Aún peor reaccionaron Sus paisanos (Mat. 13:55 ss.) a causa de que Su predicación se centraba en la necesidad de la conversión o cambio de vida en razón del reino, de que pronunciaba terribles advertencias relacionadas con las graves consecuencias que se derivarían de rechazar este mensaje divino y de que se negó terminantemente a convertirse en un mesías político (Mat. 11:20 ss.; Juan 6:15).

Las pretensiones de Jesús no eran escasas. A decir verdad, ningún judío había realizado con anterioridad afirmaciones parecidas. Elemento fundamental de la autoconciencia de Jesús fue Su convicción de ser Hijo de

Dios en un sentido que no podía ser compartido por nadie más y que no coincidía con visiones previas del tema (rey mesiánico, hombre justo, etc.) aunque pudiera también englobarlas. Su originalidad escandalosa al denominar a Dios como Abba (lit. «papá») (Mar. 14:36) no encuentra eco en el judaísmo hasta la Edad Media. Precisamente por ser el Hijo de Dios—y dar a tal título el contenido que le proporcionaba (Juan 5:18)—Jesús es acusado en las fuentes talmúdicas de hacerse Dios. A partir de ahí también surge Su constancia de que era el Mesías, pero no uno cualquiera sino un Mesías que se expresaba con las categorías teológicas propias del Hijo del hombre y del Siervo de YHVH.

Su mensaje no era menos radical. De hecho, se centraba en la proclamación de que todos los seres humanos se hallan en una situación de extravío o perdición de la que no pueden salir por sus propios medios (Luc. 15). Precisamente por ello, Jesús pronunciaba un llamado al arrepentimiento o conversión, dado que el reino llegaba con Él (Mar. 1:14-5). Esta conversión implicaba un cambio espiritual radical cuyas señales características aparecen recogidas en enseñanzas de Jesús como las contenidas en el Sermón del Monte (Mat. 5-7) y que tendría como marco el Nuevo Pacto que había profetizado Jeremías y que se inauguraba con la muerte expiatoria del Mesías (Mar. 14:12 ss.). Todos podían ahora—independientemente de su presente o pasado—acogerse a la llamada. Esta implicaba reconocer que todos eran pecadores y que ninguno podía presentarse como justo ante Dios (Mat. 16:23-35; Luc. 18:9-14, etc.). Se abría entonces un período de la historia —de duración indeterminada—en el que la gente sería invitada a aceptar el mensaje de las buenas nuevas del reino y en el que el diablo se ocuparía de sembrar cizaña (Mat. 13:1-30, 36-43) para entorpecer la predicación del evangelio. Durante esa fase, y pese a todas las asechanzas demoníacas, el reino seguiría creciendo desde sus insignificantes comienzos (Mat. 13:31-33) y concluiría con el regreso del Mesías y el juicio final. Frente al mensaje de Jesús, la única postura lógica consistía en aceptar el reino (Mat. 13:44-46; 8:18-22) por muchas renuncias que eso implicara. No había posibilidad intermedia, el que no estaba con Él, estaba en Su contra (Mat. 12:30 ss.).

El ministerio en Galilea—en el que hay que insertar varias subidas a Jerusalén, con motivo de las fiestas judías, narradas sobre todo en el Evangelio de Juan—fue seguido por un ministerio de paso por Perea

(narrado casi exclusivamente por Lucas) y la bajada última a Jerusalén (seguramente el 30 d.C.), donde se produjo Su entrada en medio del entusiasmo de buen número de peregrinos que habían acudido a celebrar la Pascua y que conectaron el episodio con la profecía mesiánica de Zacarías 9:9 y ss.

Contra lo que se afirma en ocasiones, es imposible cuestionar el hecho de que Jesús contaba con morir violentamente. De hecho, la práctica totalidad de los historiadores dan hoy por seguro que esperaba que así sucediera y que así se lo comunicó a Sus discípulos más cercanos. Su conciencia de ser el Siervo de YHVH del que se habla en Isaías 53 (Mar. 10:43-45) o la mención a Su próxima sepultura (Mat. 26:12) son solo algunos de los datos que obligan a llegar a esa conclusión.

Cuando Jesús entró en Jerusalén durante la última semana de Su vida ya tenía frente a Él la oposición de un amplio sector de las autoridades religiosas judías que consideraban Su muerte como una salida aceptable e incluso deseable (Juan 11:47 ss.) y que no vieron con agrado la popularidad de Jesús entre los asistentes a la fiesta. Durante algunos días, Jesús fue tanteado por diversas personas en un intento de atraparlo en falta o quizás solo de asegurar Su trágico destino final (Mat. 22:15 ss.). En esa semana, Jesús pronunció profecías relativas a la destrucción del templo de Jerusalén que se verían cumplidas en el año 70 d.C. Durante la primera mitad de este siglo, por influjo teología liberal, de la se tendió a considerar que Jesús nunca había anunciado la destrucción del templo y que las mencionadas profecías no eran sino un vaticinium ex eventu. Hoy en día, por el contrario, existe un considerable número de investigadores que tiende a admitir que las mencionadas profecías sí fueron pronunciadas por Jesús y que el relato de las mismas contenido en los Sinópticos—como ya señaló en su día C. H. Dodd—no presupone en absoluto que el templo ya hubiera sido destruido. De hecho, el que Jesús hubiera limpiado el templo en Su entrada en Jerusalén apuntaba ya simbólicamente la destrucción futura del recinto, como señalaría a Sus discípulos en privado (Mat. 24-25; Mar. 13; Luc. 21).

La noche de Su prendimiento, Jesús declaró, en el curso de la cena de Pascua, inaugurado el Nuevo Pacto (Jer. 31:27 ss.) que se basaba en Su muerte sacrificial y expiatoria. Acabada la cena, consciente de lo cerca que se hallaba de Su detención, Jesús se dirigió a orar a Getsemaní junto con algunos de Sus discípulos más cercanos de entre el grupo de los doce

apóstoles. Aprovechando la noche y valiéndose de la traición de uno de los apóstoles, las autoridades del templo se apoderaron de Jesús. Resulta difícil negar que el interrogatorio ante el Sanedrín buscaba imponer la tesis de la existencia de causas para condenarlo a muerte (Mat. 26:57 ss.) y por ello no sorprende que la cuestión se decidiera afirmativamente sobre la base de testigos que aseguraban que Jesús había anunciado la destrucción del templo (algo que tenía una clara base real, aunque con un enfoque distinto) y sobre el propio testimonio del acusado que se identificó como el Mesías y, especialmente, el Hijo del Hombre de Daniel 7:13. Como ya hemos indicado en una obra anterior,[51] el que Jesús se presentara como el Hijo del Hombre y lo hiciera en términos de Deidad colocaba al Sanedrín ante la tesitura de aceptar esas pretensiones o de condenarlo por blasfemia, un delito que implicaba la pena capital. Se decantó por la segunda opción. A pesar de todo, la condena a muerte pronunciada por el Sanedrín judío no podía ejecutarse. El problema fundamental para llevar a cabo la ejecución de Jesús arrancaba de la imposibilidad por parte de las autoridades judías de aplicar la pena de muerte. Se imponía, por lo tanto, conducirlo ante el gobernador romano para que procediera a Su ejecución.

Cuando Jesús fue llevado ante el gobernador Poncio Pilato (Mat. 27:11 ss.), el romano comprendió que se trataba de una cuestión meramente religiosa que a él no le afectaba y eludió inicialmente comprometerse en el asunto. Ante ese obstáculo, los acusadores del Sanedrín recurrieron a instrumentar una acusación de carácter político que pudiera desembocar en la condena a muerte que buscaban. Así, indicaron a Pilato que Jesús era un sedicioso (Luc. 23:1 ss.). Sin embargo, el romano, al averiguar que Jesús era galileo, y valiéndose de un tecnicismo legal, remitió la causa a Herodes, el rey de Galilea que había acudido a Jerusalén a celebrar la pascua (Luc. 23:6 ss.), librándose momentáneamente de dictar sentencia.

El episodio del interrogatorio de Jesús ante Herodes resulta, sin lugar a dudas, histórico y arranca de una fuente muy primitiva. Herodes no encontró políticamente peligroso a Jesús y, posiblemente, no deseando hacer un favor a las autoridades del templo apoyando su punto de vista en contra del mantenido hasta entonces por Pilato prefirió devolvérselo al romano. Hasta entonces Herodes y Pilato habían estado enemistados, pero el encontrarse con un enemigo común—el Sanedrín—se unieron. A partir de ese momento, se comportarían como amigos.

Poncio Pilato aplicó a Jesús la pena de flagelación (Luc. 23:13 ss.) posiblemente con la idea de que sería suficiente escarmiento, pero la mencionada decisión no quebrantó lo más mínimo el firme deseo de las autoridades judías de que Jesús fuera ejecutado. Cuando les propuso soltarlo acogiéndose a una costumbre—de la que también nos habla el Talmud—en virtud de la cual se podía liberar a un preso por Pascua (Pesajim VIII 6ª Mishnah), una multitud, presumiblemente reunida por los las autoridades del Sanedrín, pidió que se pusiera en libertad a un delincuente llamado Barrabás en lugar de a Jesús (Luc. 23:13 ss.). Ante la amenaza de que aquel asunto llegaría a oídos del emperador y el temor de acarrearse problemas con este, Pilato optó finalmente por condenar a Jesús a la muerte en la cruz, el horrible sistema de ejecución que Roma jamás aplicaba a sus propios ciudadanos.

Los maltratos a los que había sido sometido Jesús lo habían dejado exhausto y tuvo que ser ayudado a llevar el instrumento de suplicio (Luc. 23:26 ss.) por un extranjero llamado Simón, cuyos hijos serían cristianos posteriormente en Roma (Mar. 15:21; Rom. 16:13). Crucificado junto con dos delincuentes comunes, Jesús murió al cabo de unas horas. Su cadáver fue depositado en una tumba propiedad de José de Arimatea, un discípulo secreto. Para entonces la mayoría de Sus seguidores habían huido a esconderse siendo la excepción el discípulo amado (Juan 19:25-26) y algunas mujeres entre las que se encontraba Su madre. Aquellos no habían sido los peores. Además del traidor Judas, indispensable para la detención de Jesús, uno de Sus discípulos más cercanos, Pedro, le había negado en público varias veces. En apariencia, la amenaza que significaba Jesús había concluido.

Los primeros discípulos

El domingo por la mañana, algunas mujeres, que habían ido a llevar especias para embalsamar el cadáver de Jesús, encontraron el sepulcro vacío (Luc. 24:1 ss.). Mientras se preguntaban por lo sucedido, dos personajes que estaban cerca de la tumba les informaron que no debían buscar entre los muertos al que ya había resucitado. Semejante anuncio les llevó a recordar los anuncios de Jesús sobre Su muerte y sobre Su

resurrección ulterior. Entusiasmadas, corrieron en busca de los once apóstoles y les anunciaron que el crucificado había regresado a la vida.

La primera reacción de los discípulos al escuchar que Jesús había resucitado fue—difícilmente puede sorprendernos—de incredulidad (Luc. 24:11). No obstante, dos de ellos se acercaron hasta la tumba. Fue así como Pedro quedó convencido de la veracidad del anuncio de las mujeres (Luc. 24:12; Juan 20:1 ss.). Lo mismo sucedió con el discípulo amado que le acompañaba. En el curso de pocas horas, varios discípulos afirmaron haber visto resucitado a Jesús. Uno de los once, Tomás, se negó a creer en la resurrección hasta que, unos días después, atravesó por una experiencia similar a la de los otros apóstoles (Juan 20:24 ss.).

De manera bien significativa, el fenómeno no se limitó a los seguidores de Jesús. De hecho, trascendió de los confines del grupo. Así, Jacobo, el hermano de Jesús, que no había creído en Él con anterioridad, pasó ahora a hacerlo como consecuencia de una de estas apariciones (1 Cor. 15:7). A esas alturas, Jesús se había aparecido a más de 500 discípulos a la vez, de los cuales muchos vivían todavía un par de décadas después (1 Cor. 15:6). En apenas unas semanas, lo que había sido un colectivo aterrado, desintegrado y escondido, pasó a transformarse en un grupo cohesionado, entusiasta y dispuesto a dar testimonio de la resurrección de Jesús incluso ante las autoridades del templo que habían dispuesto Su muerte. Su predicación—en público y en privado implicaba un grado de audacia verdaderamente sorprendente ya que no solo señalaba la culpabilidad de los oyentes sino que además subrayaba el hecho de que solo era posible encontrar la salvación en Jesús que había resucitado (Hech. 4:11 ss.).

Aquellas experiencias resultaron decisivas y esenciales para la continuidad del grupo de discípulos, para su crecimiento ulterior, para que estos se mostraran dispuestos incluso a afrontar la muerte por su fe en Jesús y para fortalecer su confianza en que Jesús regresaría como Mesías victorioso. No fue la fe, más que sacudida por los trágicos acontecimientos de la Pascua, la que produjo la creencia en las apariciones—como se indica en algunas ocasiones—sino que la experiencia de las apariciones resultó determinante para la confirmación de la destrozada fe de algunos como Pedro o Tomás, y para la aparición de la misma en otros que eran incrédulos como Jacobo, el hermano de Jesús. Ese entusiasmo llevó, por ejemplo, a la comunidad de Jerusalén a iniciar un sistema de comunidad de bienes en el

que los que se convertían entregaban sus posesiones a los apóstoles para que estos las distribuyeran entre los necesitados (Hech. 4:32-35).

A diferencia de la postura sostenida por los sectarios del mar Muerto, la primera comunidad de seguidores de Jesús no rechazó la participación en el culto diario del templo de Jerusalén. Por el contrario, parece haber sido la práctica habitual el participar en el mismo (Hech. 2:46; 3:1 ss.), e incluso utilizar alguna de las áreas del templo como sitio de reunión (Hech. 5:12). El relato de Hechos 4, referente a una comparecencia de dos de los apóstoles ante el Sanedrín denota que, desde un enfoque meramente espiritual, la presencia de los seguidores de Jesús era, sin duda, molesta y muy especialmente para los saduceos. Pero, inicialmente, para algunos, desde un punto de vista político y social, el movimiento debía resultar inocuo y, precisamente por ello, es comprensible la mediación del fariseo Gamaliel,[52] el maestro de Saulo, en el sentido de evitar un ataque frontal al mismo, tal y como se nos refiere en la fuente lucana (Hech. 5:34 ss.). Gamaliel apuntó a precedentes históricos que señalaban cómo los movimientos mesiánicos anteriores a Jesús habían tenido escasa vida.[53] Partiendo de esa base, a juicio de Gamaliel, lo más sensato era no molestar a los seguidores de Jesús. Si carecían de base acabarían extinguiéndose y en el supuesto de que no fuera así, de que efectivamente predicaran la verdad, carecía de sentido oponerse a Dios. Aquella tolerancia propugnada por Gamaliel duraría poco tiempo. Si inicialmente el movimiento se vio sometido solo a una reprensión verbal (Hechos 4:21-22), pronto resultó obvio que si se deseaba tener unas perspectivas mínimas de frenarlo habría que recurrir a la violencia física. Esta fue aplicada en dos de sus dirigentes, Pedro y Juan, y no parece que nadie mediara en esta ocasión en favor suyo (Hechos 5:40 ss.). El fracaso de esta medida (Hechos 6:1-7), así como la conversión de algunos sacerdotes a la fe del colectivo terminó por desencadenar una persecución, cuyas consecuencias no eran entonces previsibles (Hechos 6:7 ss.) ni para los judeocristianos ni para sus adversarios. En ese desenlace tendría un papel esencial un episodio que marcaría también la vida del fariseo Saulo. Nos referimos, claro está, a la muerte de Esteban[54] en torno al 33 d.C.

El linchamiento de Esteban

Esteban (Hech. 6:8-8:1) era un judío convertido a la predicación de Jesús cuyo nombre—que significa «diadema» en griego—parece indicar un nacimiento en un contexto helenizado. Había sido elegido como diácono por la comunidad de Jerusalén cuando se produjo el conflicto entre sus componentes hebreos y griegos, es decir, los que utilizaban como primera lengua el arameo y los que recurrían, por el contrario, al griego. Supuestamente, Esteban había entrado en una discusión con miembros de la sinagoga de los libertos ante los que había expuesto la fe en Jesús. Los citados libertos procedían en su mayor parte de Roma. Se trataba de judíos capturados en la guerra de Pompeyo y libertados posteriormente, según indica el autor judío Filón (Leg. ad Caium, 155), parecen haber estado especialmente ligados a la sinagoga a la que se refiere Hechos 6:1. Se trataba de un lugar importante porque los judíos procedentes de Roma que acudían a Jerusalén para las fiestas religiosas se aposentaban en la hospedería contigua a esta sinagoga.

Resulta más que posible que el diácono Esteban esperara hallar un eco favorable a su predicación entre estos judíos habida cuenta de su origen. Sin embargo, el resultado fue muy diferente. El libro de los Hechos narra el episodio de la siguiente manera:

> Se levantaron entonces unos de la sinagoga que se llama de los Libertos, y gente de Cirene y de Alejandría, y de Cilicia y de Asia, disputando con Esteban. Pero no podían resistir a la sabiduría y al Espíritu con que hablaba. Entonces sobornaron a algunos para que dijesen que le habían oído hablar palabras blasfemas contra Moisés y Dios. Y conmovieron al pueblo y a los ancianos y a los escribas; y atacándolo, se apoderaron de él y lo llevaron ante el Sanedrín. Y recurrieron a testigos falsos, que dijesen: «Este hombre no cesa de proferir palabras blasfemas contra este lugar santo y contra la Torah». Porque le hemos oído decir, que este Jesús de Nazaret destruirá este lugar, y cambiará los preceptos que nos dio Moisés (Hech. 6:9-14).

La detención de Esteban no se debió a judíos originales de la tierra sino a otros que procedían de territorios gentilizados, de la diáspora. Esa reacción más áspera tiene paralelos en distintas épocas y lugares. Es un fenómeno muy común que personas que no viven de cerca una realidad y que se han integrado en ella recientemente la contemplen con mayor rigidez, precisamente porque la tienen idealizada. Sobre esa imagen más imaginaria que real, Esteban se había atrevido a proyectar un mensaje que no halagaba a los oyentes sino que los instaba al arrepentimiento y a la aceptación de su

responsabilidad por no haber abrazado las enseñanzas del Mesías Jesús. No resulta sorprendente la agresividad de los que lo escucharon.

Tras apoderarse de Esteban, lo condujeron ante el Sanedrín acusándolo de blasfemia (Hechos 6:10-14). La base para una acusación tan grave era no solo la interpretación de la Torah que hacía Esteban (similar a la del propio Jesús), sino también en el hecho de que Esteban había relativizado el valor del templo hasta el punto de afirmar que sería demolido por el Mesías al que confesaba (Hechos 6:13-14). Seguramente, las acusaciones reproducían algo del pensamiento de Esteban, pero presentándolo ante el Sanedrín con una carga subversiva que, desde luego, no poseía. La disidencia religiosa de las minorías ha sido retratada por sus oponentes a lo largo de la historia en multitud de ocasiones como un peligro político y resulta muy posible que sucediera lo mismo en el caso de Esteban. Ahora bien, la condena a muerte de Esteban en apariencia contaba con una base legal por cuanto había atacado la institución del templo en su predicación.

Para los creyentes en la ley oral transmitida por tradición, esta se había originado en Moisés y una postura relativizadora como la de Jesús era provocadora e inadmisible (Mat. 15:1-20; Mar. 7:1-23). Si los fariseos estaban en el mismo terreno que los seguidores de Jesús en lo relativo a la resurrección, seguramente no estaban dispuestos a transigir en lo relativo a la ley oral. En cuanto a las profecías sobre la destrucción del templo de Jerusalén ciertamente contaban con una larga historia de precedentes que se remontaba al primer templo cuando profetas como Isaías, Jeremías o Ezequiel la habían anunciado (Isa. 1:16-17; Jer. 7-11; 26:1-19; Ezeq. 6:4-5, etc.). También conocemos ejemplos posteriores (Guerra 300-309), pero la mayor o menor frecuencia con que se produjeron estos incidentes no logró que ese tipo de anuncios resultara tolerable a los oídos de los que, en buena medida, o vivían de la Ciudad santa como la casta sacerdotal o la tenían en altísima estima como era también el caso de los fariseos.

La defensa de Esteban, tal y como nos ha sido transmitida en los Hechos (Hech. 7:1-53) resultó brillante y bien desarrollada, pero difícilmente podía contribuir a mejorar su situación. Partiendo de un hábil encadenamiento de pasajes del Antiguo Testamento—que encontrará paralelos en el Nuevo Testamento y en otros escritos paleocristianos—el diácono se refirió a ejemplos históricos de cómo Israel no había estado a la altura de los propósitos de Dios. De hecho, el Dios de gloria se había aparecido a

Abraham, cuando todavía estaba en Mesopotamia y le había prometido la tierra, si bien le había advertido que su descendencia sería reducida a la esclavitud durante 400 años en tierra extranjera. La profecía se cumplió. Jacob, el nieto de Abraham, bajó con sus hijos a Egipto y se estableció allí aprovechando que su hijo José era primer ministro del faraón, pero con posterioridad se alzó un faraón que no había conocido a José y que redujo a servidumbre a Israel e incluso quiso impedir su crecimiento demográfico (Hech. 7:2-19). Las consecuencias habían sido dramáticas, pero Dios había actuado:

> [20] En aquel mismo tiempo nació Moisés, y fue agradable a Dios: y fue criado durante tres meses en casa de su padre. [21] Pero, al ser expuesto al peligro, la hija del faraón lo tomó, y lo crio como a hijo suyo. [22] Y fue enseñado Moisés en toda la sabiduría de los egipcios; y fue poderoso en sus palabras y en sus actos. [23] Y cuando hubo cumplido la edad de 40 años, sintió deseos de visitar a sus hermanos los hijos de Israel. [24] Y cuando vio a uno al que golpeaban, lo defendió, e hiriendo al egipcio, vengó al injuriado. [25] Pensaba que sus hermanos entenderían que Dios los había de liberar mediante su mano; pero no lo entendieron. [26] Y al día siguiente, mientras reñían algunos de ellos, se presentó ante ellos e intentó que hicieran las paces, diciendo: «Varones, sois hermanos, ¿por que os hacéis daño los unos a los otros?». [27] Entonces el que causaba daño a su prójimo, lo empujó, diciendo: «¿Quién te ha colocado como príncipe y juez sobre nosotros? [28] ¿Vas a matarme, como mataste ayer al egipcio?».[29] Al escucharlo, Moisés huyó y emigró a la tierra de Madián, donde engendró dos hijos. [30] Y cuando había cumplido 40 años, un ángel se le apareció en el desierto del monte Sinaí, en las llamas de una zarza. [31] Al verlo, Moisés se quedó maravillado y, al acercarse para ver de qué se trataba, escuchó una voz del Señor: [32] «Yo soy el Dios de tus padres, el Dios de Abraham, el Dios de Isaac, y el Dios de Jacob». Pero Moisés, atemorizado, no se atrevía a mirar. [33] Y le dijo el Señor: «Quítate el calzado de los pies, porque el lugar en que estás es tierra santa. [34] He visto la aflicción de mi pueblo que está en Egipto y he oído su gemido y he descendido para librarlos. Ahora pues, ven, te enviaré a Egipto». [35] A este Moisés, al que habían rechazado, diciendo: «¿Quién te ha puesto por príncipe y juez?», a este envió Dios por príncipe y redentor con la mano del ángel que le apareció en la zarza. [36] Este los sacó, tras realizar prodigios y milagros en la tierra de Egipto, y en el mar Rojo y en el desierto durante 40 años. [37] Este es el Moisés que dijo a los hijos de Israel: «Profeta os levantará el Señor Dios vuestro de entre vuestros hermanos, igual que lo ha hecho conmigo; a él oiréis». [38] Este es aquel que estuvo en la congregación en el desierto con el ángel que le hablaba en el monte Sinaí y con nuestros padres y recibió las palabras de vida que debía entregarnos. [39] Al cual nuestros padres no quisieron obedecer; antes le rechazaron y en sus corazones regresaron a Egipto, [40] diciendo a Aarón: «Haznos dioses que vayan delante de nosotros porque a este Moisés, que nos sacó de tierra de Egipto, no sabemos qué le ha acontecido». [41] Y entonces hicieron un becerro y ofrecieron sacrificio al ídolo y se sintieron satisfechos en las obras de sus manos. [42] Y Dios se apartó y los entregó a que sirviesen al ejército del cielo como está escrito en el libro de los profetas: «¿Me ofrecisteis víctimas y sacrificios en el desierto por 40 años, oh casa de Israel? [43] Antes bien,

trajisteis el tabernáculo de Moloc, y la estrella de vuestro dios Remfan, imágenes que os hicisteis para adorarlas. Os deportaré, por lo tanto, más allá de Babilonia». [44] Tuvieron nuestros padres el tabernáculo del testimonio en el desierto, como había ordenado Dios, cuando habló a Moisés para que lo hiciese según la forma que había visto. [45] Este lo transportaron nuestros padres con Josué en la tierra de los gentiles, que Dios echó de la presencia de nuestros padres, hasta los días de David; [46] el cual halló gracia delante de Dios, y pidió erigir un tabernáculo para el Dios de Jacob. [47] Sin embargo, fue Salomón el que le edificó casa. [48] Si bien el Altísimo no habita en templos hechos por manos. Como dice el profeta: [49] «El cielo es mi trono, y la tierra es el estrado de mis pies. ¿Qué casa me edificaréis? dice el Señor; ¿O cuál es el lugar de mi reposo? [50] ¿No hizo mi mano todas estas cosas?» (Hech. 7:2-50).

Si el discurso de Esteban se mostraba contundente al llevar a cabo una enumeración de la historia de Israel tomada directamente de los datos contenidos en la Escritura, la conclusión a la que llegaba constituyó un verdadero trallazo. Constituía una verdadera declaración de culpabilidad pronunciada no por un *goy* antisemita sino por un judío convencido de la acción de Dios, profundo conocedor de la enseñanza contenida en la Escritura y rebosante de la esperanza nacida de haberse encontrado con el Mesías.

[51] Duros de cerviz, e incircuncisos de corazón y de oídos, vosotros resistís siempre al Espíritu Santo; tal y como actuaron vuestros padres, así también actuáis vosotros. [52] ¿A cuál de los profetas no persiguieron vuestros padres? Ellos mataron a los que anunciaban la venida del Justo, al que vosotros ahora habéis entregado y matado; [53] porque recibisteis la ley por disposición de ángeles, y no la guardasteis (Hech. 7:2-53).

Las afirmaciones de Esteban difícilmente hubieran podido ser más duras, pero también más fieles a lo enseñado en la Biblia. Jamás habría adoptado una visión de carácter sionista que justificara cualquier acción de sus correligionarios simplemente por el hecho de ser judíos. Mucho menos se le hubiera ocurrido callarse pensando que decir la verdad de la ceguera de sus compatriotas era maldecir a la descendencia de Abraham y, por lo tanto, convertirse en acreedor a un castigo. La verdad estaba muy por encima de esas consideraciones. La realidad innegable es que sus contemporáneos estaban poseídos por un nacionalismo religioso que los llevaba a sentirse superiores y a mirar como culmen de su fe la Torah y el culto del templo. Que estaban totalmente convencidos de la veracidad de esa visión resulta indiscutible. Cuestión aparte es que la realidad espiritual resultara muy diferente.

En contra de lo que pudieran pensar muchos judíos, Israel jamás había tenido ningún mérito propio. De hecho, era Dios el que había elegido a Abraham y después el que había sacado a su descendencia de la servidumbre en Egipto. A pesar de lo inmerecido de ese trato divino, ¿cómo había reaccionado Israel? No sometiéndose a Dios, sino entregándose a la idolatría del becerro de oro. Así había sido incluso después de entrar a poseer la tierra prometida. Vez tras vez, se habían negado a escuchar las predicaciones de los profetas, por cierto, con pésimas consecuencias.

De manera nada oculta, Esteban estaba arrojando la responsabilidad de la situación de Israel sobre él mismo. Sus sucesivos opresores, ciertamente, habían sido un encadenamiento de tiranos empeñados en dominar a Israel. Sin embargo, también eran una manifestación de la infidelidad del pueblo hacia el llamamiento de Dios y el hecho de que ahora la tierra estuviera sometida a Roma no constituía una excepción a esa regla de siglos. Por supuesto, los judíos—como había sucedido en otras épocas—se aferraban al templo de Jerusalén, pero este tenía poco valor si no se escuchaba a Dios. ¿Acaso la misma Biblia no decía que Dios no habitaba en edificios levantados por manos humanas?

Verdaderamente, era lamentable esta perspectiva, pero a ella se unía otra reciente que aún resultaba peor. En el momento anunciado de la historia[55] Dios había enviado a Jesús. Era el Mesías—el Justo—que llevaban esperando siglos, era el Profeta por antonomasia que Moisés había anunciado señalando que deberían escucharlo. Sin embargo, ¿qué era lo que habían hecho? Se habían negado a escucharlo y además le habían dado muerte.

La edad mesiánica se había iniciado ya con Jesús y con ello la edad de la Torah mosaica veía su fin próximo. Esta idea expresada por Esteban no era en sí novedosa y, de hecho, encontramos paralelos en la literatura rabínica (TB Sanedrín 97a; Shabbat 151b).[56] Sin embargo, Esteban iba mucho más allá de la especulación teológica para adentrarse en el de la decisión vital. El Mesías había llegado y la era del templo se acercaba a su final. ¿Qué iban a hacer Sus oyentes? ¿Persistirían en el endurecimiento espiritual que tan mal resultado había dado a Israel en el pasado? ¿Se empecinarían en seguir rechazando al Mesías al que habían dado muerte o, por el contrario, se arrepentirían abrazando Su camino?

El tono del discurso de Esteban, por muy hiriente que hubiera podido resultar para los que lo escuchaban, era indiscutiblemente judío y no hubiera podido ser comprendido por un gentil.[57] Incluso encajaba en el interior de toda una tradición profética que existía en el seno del pueblo de Israel desde hacía siglos. Sus consecuencias resultaron explosivas. Pronunciado ante un auditorio hostil (Hechos 7:54 ss.), la defensa de Esteban terminó en un linchamiento pese a la apariencia previa de diligencias judiciales. El texto de Hechos relata la muerte en términos sencillos, pero expresivos:

> [54] Y oyendo estas cosas, se enfurecieron en sus corazones, y crujieron de dientes contra él. [55] Pero él, estando lleno de Espíritu Santo, puestos los ojos en el cielo, vio la gloria de Dios, y a Jesús que estaba a la diestra de Dios, [56] Y dijo: «He aquí, veo los cielos abiertos, y al Hijo del Hombre que está a la diestra de Dios». [57] Entonces dando grandes voces, se taparon los oídos, y arremetieron unánimes contra él; [58] y echándolo fuera de la ciudad, lo apedrearon; y los testigos pusieron sus vestidos a los pies de un joven que se llamaba Saulo. [59] Y apedrearon a Esteban, mientras oraba diciendo: «Señor Jesús, recibe mi espíritu». [60] Y puesto de rodillas, clamó a gran voz: «Señor, no les tengas en cuenta este pecado. Y, tras pronunciar estas palabras, se durmió» (Hech. 7:54-60).

El erudito judío Joseph Klausner,[58] que consideró indiscutible la veracidad histórica del relato, sugirió que la muerte de Esteban debía atribuirse a un grupo de incontrolados en lugar de a las autoridades judías de la época. Es comprensible el intento de apartar la responsabilidad del asesinato, pero es más posible que tal acción hallara su origen en sectores de mayor amplitud. Las autoridades judías carecían de jurisdicción para imponer la pena de muerte según nos informan las fuentes talmúdicas (TJ Sanedrín 1:1; 7:2) y evangélicas (Juan 18:31),[59] pero tal hecho no nos permite excluirlas de haber contado con un papel relevante en el asesinato de Esteban. De hecho, su intervención hubiera contribuido a que la muerte adquiriera visos de legalidad no solo en cuanto a la ratio iuris sino también en lo relativo a los ejecutores de aquella. En cuanto al contexto concreto caben dos posibilidades: de acuerdo con la primera,[60] la marcha del gobernador romano Pilato hacia Roma a inicios del 37 d.C. dejó un vacío de poder lo suficientemente amplio como para permitir que Caifás o su sucesor, aprovechándolo, ejecutaran a Esteban. Tal hecho vendría así a contar con un paralelo histórico posterior en la muerte de Jacobo, el hermano de Jesús. Con todo, tal tesis choca con la cronología de las fuentes—piénsese que la

muerte de Esteban fue previa a la conversión de Pablo y que esta tuvo lugar con seguridad, como veremos, antes del 37 d.C.—y abusa, a nuestro juicio, del mencionado paralelismo. El profesor F. F. Bruce[61] ha señalado otra posibilidad y es la de que el hecho tuviera lugar antes de la marcha de Pilato, pero después de la caída en desgracia de su valedor Sejano en el 31 d.C. El carácter, cuando menos incómodo, de sus relaciones con Tiberio lo habría convertido en un personaje temeroso de la confrontación con las autoridades judías. Enterado de la muerte de Esteban, habría preferido cerrar los ojos ante el hecho consumado y más teniendo en cuenta el papel desempeñado por las autoridades religiosas judías en el mismo. La tesis de F. F. Bruce es, desde nuestro punto de vista, muy probable ya que permite encajar los datos de las fuentes con la cronología indiscutible de las mismas, da respuesta al hecho de que tal crimen no fuera perseguido y armoniza con lo que sabemos de Pilato a través de diversas fuentes.[62] Finalmente, además el destino de Pilato sería la destitución a causa precisamente de una confrontación con las autoridades religiosas judías.

El episodio de la muerte de Esteban tiene una especial importancia para el objeto de nuestro estudio ya que, de acuerdo a la fuente lucana, entre los presentes en su ejecución se hallaba un joven de Tarso, Cilicia, llamado Saulo. Cabe la posibilidad, derivada de su lugar de nacimiento, de que Saulo fuera miembro de la sinagoga donde se había desarrollado la controversia con Esteban, pero, en cualquier caso, lo cierto es que abominaba la visión teológica de este y consideraba su muerte como algo justo. A fin de cuentas, podía decirse que había colaborado en aplicar la norma de la Torah relacionada con los blasfemos. Aquel hombre había proferido expresiones ofensivas contra Israel y contra el templo y se había permitido, por añadidura, proferir acusaciones intolerables contra el pueblo por su parte en la más que justa ejecución de un blasfemo llamado Jesús. La muerte de Esteban estaba más que justificada, como antaño lo había estado la de su maestro. Sin embargo, no todo terminaba aquí. A juicio de Pablo, aún quedaba una importante tarea que llevar a cabo.

Capítulo V

LA ENCRUCIJADA DE DAMASCO

Se desencadena la persecución

Las explosiones de violencia popular e institucional se han producido históricamente de manera inesperada. Inesperada, pero no carente de raíces. Cuando en julio de 1789, el pueblo de París asaltó la Bastilla y dio muerte a su gobernador, pudo tratarse de un hecho inesperado, pero cuyas causas se hundían en una tensión revolucionaria que venía de tiempo atrás. Cuando en noviembre de 1938, un joven judío llamado Herschel Grynszpan disparó cinco balas contra Ernst vom Rath, un diplomático alemán, causándole la muerte posiblemente todo el incidente tendría que haber quedado limitado a un delito común, pero el antisemitismo derramado desde el poder durante casi seis años por el gobierno de Hitler provocó una oleada de reacciones violentas antijudías que desembocarían en la terrible Kirstallnacht (la noche de los cristales rotos). Hechos que, en tiempos de normalidad, podrían haber tenido una trascendencia quizás trágica, pero limitada, en épocas marcadas por la tensión estallan con una virulencia imprevista. Fue exactamente lo que sucedió con los discípulos de Jesús tras el linchamiento de Esteban (Hechos 8:1 y ss.). De hecho, de la persecución desencadenada contra los seguidores de Jesús no estuvo ausente una violencia a la que no cabe atribuir otra finalidad que el puro y simple exterminio de un movimiento que estaba demostrando una capacidad de resistencia considerablemente mayor de la esperada.

A través de Clemente (Rec 53-71) nos ha llegado otra información que confirma, en las líneas generales, lo relatado en los Hechos. La fuente presenta un cierto interés adicional ya que cabe la posibilidad de que recoja una primitiva tradición judeocristiana. Aunque en ella hay elementos de carácter que solo podemos calificar de legendario (la convicción del sumo sacerdote tras siete días de debate con Jacobo acerca de la veracidad del cristianismo hasta el punto de estar dispuesto a recibir el bautismo, el papel sobresaliente de Jacobo el hermano de Jesús ya en este período, etc),

también encontramos datos que arrojan luz sobre la controversia entre las autoridades judías y los seguidores de Jesús y que confirman en buena medida la fuente lucana. En primer lugar, el enfrentamiento aparece centrado fundamentalmente en los saduceos y los discípulos de Jesús. Es lógicamente la secta más ligada al templo (en todos los sentidos), la que se siente más afectada por el nuevo movimiento, a la ejecución de cuyo fundador contribuyó activamente. Aunque los discípulos de Jesús no se oponen al templo directamente, creen, sin embargo (y así lo expresan por boca de Pedro), que los días de este se hallan contados, una actitud que aparece repetidas veces en otros escritos del Nuevo Testamento anteriores a la destrucción del 70 d.C. Los fariseos aparecen divididos entre una actitud, más de compás de espera que de tolerancia, similar a la mostrada por Gamaliel en los Hechos, y otra, la de Saulo, que ha descubierto ya que el nuevo movimiento implica un ataque frontal al judaísmo tradicional. Esteban no es mencionado si bien el peso inicial de la controversia recae en un judeocristiano cuyo nombre, Felipe, parece denotar filiación helenista. Finalmente, se nos señala cómo las autoridades judías no tienen ningún inconveniente en recurrir a la fuerza en el enfrentamiento con los discípulos de Jesús, mientras estos optan por una actitud libre de violencia.

Los datos aportados por Pablo en sus escritos son más parcos en cuanto al desencadenamiento de la persecución, pero confirman otros aspectos de que disponemos. La persecución en la que intervino tenía como finalidad clara la aniquilación de los discípulos de Jesús a los que contemplaba como un ataque contra las tradiciones judías (Gál. 1:13-14, 22 y ss.). De hecho, la violencia persecutoria no se dirigió solo contra los helenistas sino también contra los demás discípulos. Frente a ellos se unieron—como había sucedido en el caso de la muerte de Jesús—dos grupos, saduceos y fariseos, a los que separaban entre sí multitud de aspectos. Para el primero de ellos, los seguidores de Jesús implicaban una amenaza a su *statu quo*; para el segundo, un ataque vergonzoso e intolerable hacia la Torah tal y como ellos pensaban que debía ser interpretada. Es más que posible que después de la muerte de Esteban, alguien que se había manifestado muy claramente sobre el templo y la nación de Israel en su conjunto, los mismos fariseos moderados prefirieran evitar, en la medida de lo posible, el señalar lo inaceptable de perseguir a los discípulos de Jesús. Desde luego, se

desprende de las fuentes que esta vez nadie se atrevió a pronunciarse en su defensa.

La persecución se desató con una rapidez y una violencia tan inusitadas—al estilo de otros programas religiosos del pasado y del presente—que el mismo Esteban no pudo siquiera ser enterrado por las personas cercanas a él, a diferencia de lo sucedido con otros judíos ejecutados en un simulacro de justicia como Juan el Bautista (Mat. 14:12; Mar. 6:29) o Jesús (Mat. 27:57-61; Mar. 15:42-47; Luc. 23:50-56; Juan 19:38-42). De su sepelio se ocupó un grupo de hombres «piadosos» (Hech. 8:2).[63] Con todo, lo que debió ser contemplado como una medida eficaz contra la comunidad de Jerusalén, se revelaría, indirectamente, como una circunstancia que propiciaría su expansión ulterior. De hecho, los discípulos aprovecharon el exilio para llevar a cabo una labor de expansión misionera en Palestina.

La persecución contra los discípulos de Jesús se inició, de manera lógica, en Jerusalén, pero se extendió con celeridad a otros lugares. De hecho, Saulo logró mandamientos judiciales contrarios a los discípulos cuya ejecución debía llevarse a cabo en Siria. La fuente lucana es, al respecto, explícita:

> [1] Y Saulo, respirando aún amenazas y muerte contra los discípulos del Señor, se dirigió al sumo sacerdote [2] Y le solicitó cartas para las sinagogas de Damasco, a fin de que si encontraba allí hombres o mujeres de esta secta, los trajera presos a Jerusalén (Hech. 9:1 y ss.).

Se ha objetado al dato de que Saulo pudiera obtener cartas del sumo sacerdote. Sin embargo, el episodio tiene todas las características de la autenticidad histórica. Era, a fin de cuentas, un celoso fariseo que se dirigía a la máxima autoridad judía con la finalidad de llevar a cabo una campaña para acabar con un grupo detestado. Es de suponer que el sumo sacerdote cedió gustoso si hemos de juzgar por la manera en que había sido juzgado Jesús y la persecución ulterior de Sus seguidores. Al actuar así utilizaba además un privilegio legal que venía de lejos, un privilegio que otorgaba jurisdicción al sumo sacerdote sobre cualquier transgresor aunque se encontrara en el extranjero. En I Macabeos 15:21, por ejemplo, se relata que en 142 a.C., el embajador romano entregó una carta al rey Ptolomeo VIII de Egipto para que «si algún hombre inicuo huye hacia ti procedente de su país (Judea) debe ser entregado a Simón el sumo sacerdote para que pueda castigarlo de acuerdo con su ley». Este privilegio del que disponía el sumo

sacerdote de Jerusalén fue confirmado a los judíos—a pesar de que ya no eran un estado soberano—en 47 a.C., por Julio César.[64] Cualquier judío que quebrantara la Torah en cualquier lugar del mundo podía ser extraditado ante el sumo sacerdote para ser castigado. A ese poder, documentado históricamente, apeló Saulo el fariseo.

Los datos proporcionados por la fuente lucana serían confirmados años después por el mismo Saulo ya convertido en Pablo. Las referencias son bien elocuentes. Escribiendo a los gálatas, en torno al año 49 d.C., el entonces apóstol señaló:

> [13] Porque ya habéis oído acerca de mi conducta otro tiempo en el judaísmo, cuando perseguía sobremanera a la iglesia de Dios, y la destruía; [14] y superaba en el judaísmo a muchos de mis contemporáneos de mi nación, siendo muy celoso de las tradiciones de mis padres (Gál. 1:13-14).

Apenas unos años después, dirigiéndose a los corintios, Pablo añadiría:

> Porque yo soy el más pequeño de los apóstoles, e incluso no soy digno de ser llamado apóstol, porque perseguí a la iglesia de Dios (1 Cor. 15:9).

Ni siquiera en el último tramo de su vida, Pablo dejaría de recordar aquel período de su existencia que había resultado trascendental. Despidiéndose de Timoteo, evocaría:

> [12] Y doy gracias al que me fortificó, al Mesías Jesús nuestro Señor, de que me tuvo por fiel, poniéndome en el ministerio [13] habiendo sido antes blasfemo y perseguidor e injuriador; sin embargo, fui recibido a misericordia, porque lo hice con ignorancia en incredulidad. [14] Mas la gracia de nuestro Señor fue más abundante con la fe y amor que hay en el Mesías Jesús. [15] Palabra fiel y digna de ser recibida de todos: que el Mesías Jesús vino al mundo para salvar a los pecadores, de los cuales yo soy el primero. [16] Sin embargo, por esto fui recibido a misericordia, para que Jesús el Mesías mostrase en mí, el primero, toda Su clemencia, para ejemplo de los que habían de creer en Él para vida eterna (1 Tim. 1:12-16).

Los datos históricos resultan, por lo tanto, claros. Saulo era un fariseo celoso—fanático, dirían no pocos—que decidió acabar con la peste que significaba el grupo de discípulos de Jesús. Actuaba por ignorancia y así lo confesaría años después, pero, por aquel entonces, su convicción era la de que cumplía con un deber sagrado. Saulo no podía saberlo, pero aquella misión que él mismo se había encomendado y que había recibido el respaldo directo del sumo sacerdote iba a tener un desenlace muy diferente y, sobre todo, cambiaría su vida y con ella, la historia.

Camino de Damasco

La persecución desencadenada contra los discípulos de Jesús afincados en Jerusalén—en la que participó Saulo—provocó una lógica dispersión. Por el libro de los Hechos sabemos que una parte de los discípulos se dirigió hacia la costa (Hech. 8:26 y ss.) e incluso hacia Samaria estableciendo nuevas comunidades (Hech. 8:4 y ss.). Uno de esos grupos—el que se había refugiado en Damasco—se convirtió en el objetivo primero de Saulo que se dirigió hacia la ciudad para apoderarse de ellos y conducirlos a Jerusalén a fin de que fueran juzgados por el sumo sacerdote.

Convencionalmente, se ha representado a Saulo realizando este viaje a caballo y la posibilidad es cierta, pero también pudo acometer el trayecto a lomos de camello o de asno. Ante él se extendían dos rutas posibles. Una era descender hasta Jericó, torcer hacia el norte por un camino que bordea el valle del Jordán y cruzar el citado río por Beth-shan. De esta manera, rodeando el mar de Galilea y siguiendo montaña arriba habría tomado alguno de los caminos que unían la Decápolis con Damasco. Este camino era el más breve, pero tenía el inconveniente de resultar incómodo durante la estación cálida al discurrir en buena medida por debajo del nivel del mar. El segundo camino hacia Damasco era más largo, pero resultaba mejor y esa circunstancia explica que fuera más utilizado. Atravesaba Samaria y Galilea y ascendía por la falda del monte Hermón.

El viaje hasta Damasco venía a durar en torno a tres semanas. Sin duda, no era escaso plazo para reflexionar, pero a esa circunstancia hay que sumar otra de no menor relevancia. Mientras Saulo iba avanzado en su camino para perseguir a los seguidores de Jesús, fue también pasando por lugares vinculados estrechamente con la vida del crucificado. Al atravesa Capernaúm, Pablo no solo tendría ocasión de ver la sinagoga levantada por el centurión cuyo criado curó Jesús sino que también pudo ver el mar al que se habían echado Pedro y otros discípulos para ganarse la vida. Incluso si las gentes salieron a contemplar el paso de su comitiva, muy posiblemente se trató de aquellas mismas que escucharon las enseñanzas de Jesús y lo vieron realizar prodigios. Así, Pablo fue acercándose a la ciudad de Damasco.

El destino de Pablo era de importancia no escasa. Damasco no solo ha sido considerado ocasionalmente como la urbe más antigua del mundo en

cuanto a ser poblada de manera continuada, sino que además aparece relacionada con la primitiva Historia de Israel. Por ella pasó el patriarca Abraham (Gén. 14:15; 15:2). Después fue la capital del reino arameo que se opuso de manera insistente a la monarquía hebrea. En el siglo viii a.C., formó parte de los dominios de los asirios y, sucesivamente, estuvo controlada por los Imperios babilonio, persa y greco-macedonio. Con la descomposición del Imperio seléucida—a su vez un jirón del Imperio de Alejandro Magno—Damasco pasó a manos del rey nabateo Aretas III en torno al año 85 a.C. El reino nabateo, cuya capital se encontraba en la ciudad de Petra, acabaría siendo conquistado por Roma en el 106 d.C. Sin embargo, en la época que nos ocupa era una potencia que no podía ser pasada por alto al considerar la situación en Oriente Medio. Con todo, los nabateos no consiguieron conservar Damasco en sus manos mucho tiempo.

En los años 72-71 a.C., Damasco fue tomado por Tigranes I de Armenia que lo perdió ante las fuerzas romanas de Pompeyo en el 66 a.C. Pasó así a formar parte de la Decápolis, una agrupación de ciudades gentiles sometida al gobernador romano de Siria. La *lingua* franca en Damasco era el griego, pero el arameo no debía resultar extraño. No en vano, a pesar de tratarse de una población mayoritariamente gentil, contaba con una colonia judía considerablemente numerosa.[65] Cuando se tienen en cuenta estas circunstancias, ni extraña que Saulo se hubiera dirigido a la ciudad con cartas del sumo sacerdote de Jerusalén ni tampoco que hubiera establecido un grupo de seguidores de Jesús.

Precisamente yendo de camino hacia Damasco, Saulo sufrió una experiencia que cambió totalmente su visión y de la que no resulta exagerado afirmar que constituye uno de los acontecimientos más relevantes de la historia universal. El episodio ha sido relatado en la fuente lucana de la siguiente manera:

> [3] Y yendo por el camino, aconteció que cuando se acercaba a Damasco, súbitamente se vio rodeado por un resplandor de luz procedente del cielo; [4] y cayendo en tierra, oyó una voz que le decía: «Saulo, Saulo, ¿por qué me persigues?». [5] Y él dijo: «¿Quién eres, Señor?». Y él dijo: «Yo soy Jesús a quien tú persigues; dura cosa te es dar coces contra el aguijón». [6] Él, temblando y temeroso, dijo: «¿Señor, qué quieres que haga?». Y el Señor le dijo: «Levántate y entra en la ciudad, y se te dirá lo que debes hacer». [7] Y los hombres que iban con Saulo se detuvieron atónitos, pues ciertamente oían la voz, pero no veían a nadie. [8] Entonces Saulo se levantó de tierra, y abriendo los ojos, no veía a nadie; de manera que, llevándolo por la mano, lo condujeron a Damasco (Hech. 9:3-8).

El relato recogido por Lucas en los Hechos aparece confirmado por Pablo en otras fuentes históricas. En 1 Corintios 9:1, por ejemplo, insiste en que ha visto a «Jesús, nuestro Señor»; y en 1 Corintios 15:8 comenta cómo el Mesías resucitado se le apareció cuando era un simple incrédulo, aún más un enemigo. De hecho, como tendremos ocasión de ver, la referencia a esa aparición de Jesús formó parte nada desdeñable de su predicación. No resulta extraño.

Una lectura atenta del relato de Lucas nos muestra que, cuando Saulo fue objeto de la visión, no tuvo duda alguna de que se trataba de una teofanía, de una aparición del propio Dios, del Señor que se había manifestado en la historia de Israel, de YHVH mismo. Abrumado por esa luz cegadora—una luz que años después Pablo relacionaría con ese Dios único revelado a Israel (1 Tim. 6:16)—el sobrecogido Saulo preguntó quién era el que le salía al encuentro. La pregunta tiene resonancias en el Antiguo Testamento[66] y tan solo corrobora nuestro punto de vista de que Saulo estaba seguro de hallarse ante el propio Dios. La respuesta que recibió debió por ello resultarle terrible. El Señor—Adonai, el propio YHVH—que le salía al encuentro era Jesús, al que él estaba persiguiendo en las personas de Sus discípulos. Resulta difícil expresar a cabalidad el seísmo que debió experimentar Saulo en aquellos momentos porque las consecuencias de lo acontecido eran obvias. Jesús no era, bajo ningún concepto, el blasfemo, el mesías falso, el ejecutado justamente, el maldito por colgar de un madero. Por el contrario, era nada menos que Aquel que se había manifestado a Israel a lo largo de los siglos y que ahora se presentaba ante Saulo.[67] Por supuesto, el fariseo podía empeñarse en no querer verlo, pero ¿cómo cerrar los ojos ante una realidad que sobrepasaba cualquier circunstancia por la que hubiera pasado hasta entonces? ¿Por qué empeñarse en negar lo evidente? ¿Qué bien se obtiene dando coces contra un aguijón?

La experiencia de Saulo contaba con paralelos en otros episodios de cercanía con el único Dios propias de la historia del judaísmo y que aparecen descritas en la Biblia y también fuera de ella. Textos como el de Ezequiel 1, Daniel 7 o Éxodo 24 se refieren a teofanías de este tipo, pero hallamos lo mismo en las especulaciones del filósofo judío Filón sobre el Logos, en el libro de los Jubileos o en la literatura enóquica. La gran diferencia era que ese personaje divino que aparecía en las fuentes judías era en cambio el mismo Jesús crucificado y ahora de vuelta de entre los

muertos. Que Saulo capitulara espiritualmente en ese momento, abrumado por la experiencia que atravesaba, y preguntara qué debía hacer no resulta una conducta extraña, sino cargada de lógica. La respuesta que recibió fue que prosiguiera su camino hacia Damasco donde se le diría cómo debía comportarse.

Los intentos para explicar lo sufrido por Saulo en el camino de Damasco no han sido—y resulta lógico—escasos. Debe también decirse que resultan inadecuados para abarcar la experiencia del joven fariseo. Sí puede afirmarse—y es lo más importante desde el punto de vista de la investigación histórica y no de la especulación—que Pablo creyó durante toda su vida en ella, que atraves ó por un cambio radical de vida y que esta giró en el futuro en torno a lo sucedido a pesar de los riesgos inmensos ligados a esa transformación vital.

Entre los discípulos

¿Qué le esperaba a Saulo en Damasco? El primero que lo ignoraba era él, aunque no resulta difícil comprender que se hallaba sujeto a una enorme tensión emocional. De hecho, la fuente lucana indica que «estuvo tres días sin ver y no comió ni bebió» (Hech. 9:9). Por supuesto, semejante conducta puede atribuirse a un intento de prepararse espiritualmente para lo que pudiera anunciársele, pero es más posible que Saulo estuviera sumido en un estado de estupor en el que se sintiera abrumado por su experiencia en el camino de Damasco y sometido a una situación de ceguera física. Que en semejante circunstancia hubiera perdido totalmente el apetito no puede causar extrañeza. Debieron de ser horas muy intensas aquellas en que el antiguo perseguidor se vio totalmente aislado del mundo y en las que intentaría digerir el golpe terrible de descubrir que lo que había concebido como la causa más noble del universo no era sino un comportamiento dirigido contra el mismo Dios. Para hacernos una idea de lo que debió implicar, siquiera en parte, la experiencia de Damasco tendríamos que pensar en un inquisidor medieval que hubiera sido objeto de la visita de un ángel mostrándole lo perverso de perseguir a los valdenses o un integrista islámico al que el Altísimo indicara lo erróneo de seguir el camino del yihad. La diferencia esencial se encuentra en el hecho de que mientras que no sabemos cómo hubieran reaccionado el inquisidor o el integrista

musulmán, sí sabemos que Saulo aceptó lo sucedido como una innegable manifestación del Señor que se había manifestado durante siglos en la historia del pueblo de Israel. A ese Señor había querido servir, ahora descubría, de la manera más inesperada, que solo lo había perseguido en las personas de Sus discípulos.

No disponemos de muchos datos acerca de la comunidad de discípulos de Jesús establecida en Damasco. Muy posiblemente su origen era galileo siquiera porque esta región se halla situada muy cerca de la Decápolis. Un miembro de esa comunidad llamado Ananías se presentó en el lugar donde se encontraba Saulo—la casa de un tal Judas en la calle Derecha o Recta—y le comunicó que Jesús, el mismo Jesús que había visto en el camino de Damasco, le había ordenado visitarle. Ananías no ocultó su resquemor ante la idea de acercarse a alguien que se había hecho célebre por perseguir a los discípulos en Judea. Sin embargo, a pesar de la gravedad de esta circunstancia, no había querido desobedecer las órdenes recibidas (Hech. 9:10-16). El relato del encuentro entre Saulo y Ananías aparece recogido de manera sucinta aunque, ciertamente, intensa en la fuente lucana:

> [17] Ananías entonces fue, y entró en la casa, e imponiéndole las manos, dijo: «Saulo, hermano, el Señor Jesús que se te apareció en el camino por donde venías me ha enviado para que recibas la vista y seas lleno de Espíritu Santo». [18] Y al instante se le cayeron de los ojos como escamas y recibió en ese momento la vista y levantándose fue bautizado (Hech. 9:17-18).

También sabemos por esta misma fuente que el mensaje que Ananías le entregó a Saulo hacía referencia a una misión de anunciar la buena noticia de la salvación a los que no eran judíos. Semejante circunstancia no resulta tan extraña si tenemos en cuenta que el judaísmo había llevado a cabo un claro esfuerzo proselitista desde el siglo anterior y que en él habían desempeñado un papel de primer orden los fariseos. Que los discípulos de Jesús aceptaran esa posibilidad era, a decir verdad, cuestión de tiempo. Que se viera conectada con Saulo iba a tener una enorme trascendencia.

Saulo se había integrado en el grupo de discípulos de Jesús mediante el bautismo. Para millones de personas, el bautismo es un sacramento administrado a niños recién nacidos. La práctica de los primeros cristianos difícilmente hubiera podido ser más diferente. El bautismo entonces solo se administraba a personas que habían experimentado previamente una conversión y que habían dado testimonio de ese paso. Con toda seguridad,

el bautismo se administraba por inmersión como la etimología del término *batpizo*—sumergir, en griego—indica. Esa y no otra era la práctica de los primeros discípulos de Jesús y por ella pasó el fariseo Saulo.

Según él mismo señalaría más de una década después, tras su conversión marchó a Arabia para luego regresar a Damasco, el lugar donde había sido bautizado (Gál. 1:16 y ss.). La cuestión que se plantea es por qué se dirigió a Arabia, un término que hace referencia no a la actual Arabia Saudí, sino al reino de los nabateos que incluía el monte sagrado Sinaí y Jordania. Carecemos de datos al respecto. Una de las posibilidades es que deseara reflexionar sobre su reciente experiencia en un lugar que la tradición relaciona con el desierto en el que estuvieron Elías y Moisés. No puede descartarse tampoco que aquel viaje constituyera un primer intento de comunicar la buena noticia a los que no eran judíos. De haber sido así, todo indica que el intento no debió tener éxito—Lucas ni siquiera lo menciona—y que Saulo, al fin y a la postre, acabó regresando a Damasco.

La reacción de Saulo tras recibir el bautismo encuentra paralelos con la de no pocos conversos. Ardía en deseos de compartir su nueva fe con los demás y comenzó a visitar las sinagogas damascenas para anunciar que Jesús era el Mesías e Hijo de Dios (Hech. 9:20). El mensaje ciertamente era provocador de por sí, pero el hecho de que saliera de los labios de alguien que había sido un enemigo radical de los discípulos y de que, por añadidura, añadiera a la predicación el testimonio de haber visto al crucificado exacerbó más los ánimos. De la sorpresa inicial por su cambio repentino se pasó a una clara oposición y de ahí a fraguar planes para asesinarlo. Según la fuente lucana, un grupo de judíos damascenos decidió organizar una vigilancia en las puertas de la ciudad de Damasco para capturarlo y, acto seguido, proceder a su muerte muy posiblemente por los mismos cargos que habían concluido en la lapidación de Esteban (Hech. 9:21-23). Para llevar a cabo sus propósitos contaron con el concurso del etnarca o representante del rey nabateo Aretas en la ciudad de Damasco. La circunstancia—recogida por el mismo Pablo años después (2 Cor. 11:32 y ss.)—hace pensar que el monarca se había sentido incómodo por las actividades proselitistas del antiguo fariseo y que no vio con desagrado la posibilidad de librarse de él.

La situación, de hecho, llegó a ser tan peligrosa que, al fin y a la postre, los discípulos decidieron sacar a Saulo de la ciudad descolgándolo en una espuerta (Hech. 9:25). A esas alturas habían pasado tres años desde su

experiencia en el camino de Damasco y Saulo decidió dirigirse a Jerusalén, la ciudad donde Jesús había sido crucificado y donde se hallaban algunos de los discípulos que lo habían conocido personalmente y, como él, habían visto a Jesús después de muerto.

Capítulo VI

LAS COLUMNAS DE JERUSALÉN

El hijo de consolación

La trayectoria de Saulo durante los tres últimos años de su vida podía considerarse como mínimo llamativa. Inicialmente, había sido un celoso fariseo criado a los pies de Gamaliel y perseguidor de la comunidad de discípulos de Jesús. Como tal había participado en la ejecución de Esteban, siquiera de manera indirecta, y había solicitado cartas al sumo sacerdote de Jerusalén para detener a los discípulos que se encontraban en Damasco. Sin embargo, una indescriptible experiencia acontecida cuando se dirigía a esta ciudad había cambiado dramáticamente su vida. De perseguidor había pasado a convertirse, a bautizarse y a predicar la nueva fe en Arabia y en Damasco. De hecho, su celo había sido tanto que de no haber mediado la intervención de sus nuevos correligionarios posiblemente hubiera terminado asesinado. Fue precisamente en ese momento especialmente delicado de su trayectoria cuando Saulo decidió dirigirse a Jerusalén para entrar en contacto con los primeros seguidores de Jesús.

La conversión de Saulo había sido sincera y no faltaban las pruebas de su veracidad. Sin embargo, no resulta sorprendente que entre los discípulos de Jerusalén cundiera la desconfianza y rechazaran los intentos que llevaba a cabo de ponerse en contacto con ellos (Hech. 9:26). Semejante conducta resulta más que comprensible si se tiene en cuenta el pasado de Saulo y, sobre todo, si se piensa en el impacto que un informador hostil podría tener en su futuro. Sin duda, no debieron ser fáciles aquellos primeros momentos de Saulo en Jerusalén. Para sus compañeros de antaño era un apóstata que había pasado de la ortodoxia farisea a predicar a un blasfemo como el crucificado Jesús. Para los discípulos, por el contrario, se trataba de un antiguo perseguidor y quizás el enemigo de siempre que ahora intentaba fingir que era uno de ellos. De aquella situación amarga e insegura pudo salir Saulo gracias a un personaje llamado Barnabás o Bernabé.

El nombre verdadero de Bernabé era José. Bernabé era, por el contrario, un sobrenombre que significa «hijo de consolación» y que, muy posiblemente, se debía a su piedad y a su disposición a sacrificarse por los demás. La fuente lucana (Hech. 4:36 y ss.) nos lo presenta como un hombre que poseía un campo y que, tras su conversión, lo vendió y entregó el dinero a los apóstoles para que lo distribuyeran entre los necesitados. Ahora, Bernabé actuó como mediador entre Saulo y los discípulos. Posiblemente, mantenía contacto con la comunidad de Damasco y sabía que la experiencia de Saulo era genuina. En cualquier caso, «lo condujo ante los apóstoles» y les refirió tanto su experiencia en el camino de Damasco como su experiencia evangelizadora posterior (Hech. 9:26-27).

Las columnas de la iglesia de Jerusalén

La estancia de Saulo en Jerusalén se extendió durante dos semanas (Gál. 1:18). Sería el propio Pablo, protagonista de los hechos, quien mencionaría años después los apóstoles con los que se había encontrado en su viaje a Jerusalén. Tan solo habían sido Cefas y «Jacobo, el hermano del Señor» (Gál. 1:18 y ss.). De Cefas—el nombre arameo de Simón Pedro—sabemos que era un personaje de especial relevancia entre los discípulos de Jesús aunque ni de lejos se acercara a las construcciones teológicas de siglos posteriores. Cefas no solo había estado con Jesús prácticamente desde el mismo inicio de Su ministerio público, sino que además había desempeñado un papel de enorme relevancia en los tiempos posteriores a la crucifixión. Era verdad que lo había negado hasta tres veces—un hecho demasiado duro como para poder dudar de su autenticidad histórica—pero también se había convertido en uno de los primeros en verlo resucitado (Luc. 24:34; 1 Cor. 15:5) y en proclamarlo.

Por lo que se refiere a Santiago o Jacobo, llamado «el hermano del Señor», parece obvio que no había creído en Jesús antes de la crucifixión (Juan 7:5), pero su punto de vista cambió después de contemplarlo resucitado (1 Cor. 15:7). Este episodio aparece recogido en el Evangelio de los hebreos que no ha llegado a nosotros y del que Jerónimo hace eco en su *De viris illustribus* 2. En poco tiempo, Jacobo se había convertido en uno de los pilares de la comunidad de discípulos de Jerusalén y, como veremos, con el paso del tiempo su papel sería todavía más importante. Es muy

posible que los dos personajes dirigieran dos grupos distintos de discípulos. El de Pedro sabemos que se reunía en la casa de María, la madre de Juan Marcos, el autor del segundo evangelio (Hech. 12:17).

Desde mediados del siglo xix uno de los tópicos más repetidos—y más carentes de fundamento—ha sido el de afirmar que Pablo no había sentido ningún interés por la realidad histórica de Jesús y que se había limitado a los aspectos teológicos. De esa manera, se habría distanciado, por ejemplo, de los primeros discípulos del crucificado y de lo relatado por los Evangelios, al menos los Sinópticos. La realidad histórica resulta muy diferente. Si algo escuchó Saulo en los quince días que estuvo con Pedro debió de ser multitud de detalles sobre la vida y la enseñanza de Jesús. No solo eso. También escuchó el contenido de la tradición (*paradosis*) de la comunidad primitiva. No era esta, como en el caso de los fariseos o de la Iglesia católico romana, un cuerpo de interpretación que colisionaba con el contenido de la Escritura y se anteponía a esta. Por el contrario, se trataba de testimonios directos procedentes de testigos oculares. Pablo haría referencia a esas enseñanzas y hechos años después:

> [1] Además os declaro, hermanos, el evangelio que os he predicado, que también recibisteis, en el que también perseveráis; [2] por el cual asimismo, si retenéis la Palabra que os he predicado, sois salvos, si es que no creísteis en vano. [3] Porque primeramente os he enseñado lo que asimismo recibí: Que el Mesías fue muerto por nuestros pecados conforme a las Escrituras; [4] y que fue sepultado, y que resucitó al tercer día, conforme a las Escrituras; [5] y que se apareció a Cefas, y después a los doce. [6] Después se apareció a más de 500 hermanos juntos; de los cuales muchos viven aún, y otros ya han muerto. [7] Después se apareció a Santiago; después a todos los apóstoles. [8] Y al último de todos, como a un abortivo, se me apareció a mí (1 Cor. 15:1-8).

Este pasaje en concreto muestra obvios paralelos con lo que conocemos de la predicación de la primitiva comunidad y, desde luego, con lo que las fuentes nos refieren sobre el mensaje transmitido por Pedro, Juan y algunos de los seguidores más antiguos de Jesús. Por si fuera poco, recoge los aspectos esenciales de la misma predicación de Jesús. Es cierto que Rudolf Bultmann llegó a afirmar que «la enseñanza del Jesús histórico no desempeña ningún papel, o prácticamente ninguno, en Pablo»[68] y no es menos verdad que esa tesis se ha repetido hasta la saciedad. Sin embargo, la información dista mucho de corresponderse con algo que se corresponda lejanamente con la realidad. De hecho, ya Arnold Resch dejó de manifiesto que en los escritos de Pablo se encontraban nada menos que 1158

referencias—925 en las epístolas no pastorales, 133 en Efesios y 100 en las pastorales—a palabras de Jesús.[69] Parece muchísimo ciertamente para alguien que no tuviera interés en el Jesús histórico.

Saulo no era un innovador y nunca pretendió serlo. Tampoco lo fueron los otros discípulos. A decir verdad, su predicación hundía sus raíces en Jesús y en el judaísmo. El primer aspecto que destaca en todos ellos es la insistencia indiscutible en la base bíblica de las pretensiones de Jesús. El drama relacionado con Su persona no era sino el cumplimiento de las profecías contenidas en el Antiguo Testamento[70] y, de manera muy especial, en el canto del siervo de Isaías 52:13-53:12. Como Mesías sufriente, Jesús había sido rechazado (Isa. 53:1). La mayoría de los judíos no habían contemplado en Él nada atractivo (Isa. 53:2). Lo habían menospreciado y no lo habían visto digno de estima alguna (Isa. 53:3). Incluso podían haber pensado que Su muerte había sido un castigo de Dios por Su impiedad (Isa. 53:4), pero, en realidad, ese Mesías sufriente había llevado sobre Sí el castigo por los pecados que todos ellos merecían (Isa. 53:4-5). De hecho, era el mismo Dios el que había cargado sobre el Mesías el pecado (Isa. 53:6). Llevado ante los jueces no se había rebelado sino que, más bien, se había comportado como una oveja camino del matadero (Isa. 53:7-8). Ejecutado, la causa había sido el pecado del pueblo de Israel (Isa. 53:8). Su muerte como un malhechor debería haber significado un entierro con delincuentes. Sin embargo, Su tumba había estado entre los ricos y, más concretamente, en una sepultura nueva, propiedad del acaudalado José de Arimatea (Isa. 53:9). Con todo, la muerte no había sido el final. Tras entregar Su vida como expiación por el pecado, había vuelto a vivir y ahora tan solo esperaba el triunfo final al lado de Dios (Isa. 53:10). La profecía de Isaías había sido redactada ocho siglos antes, pero los primeros discípulos solo podían ver en ella un anuncio extraordinariamente exacto de la vida de Jesús, el Mesías sufriente. No sorprende que así fuera porque los paralelos entre los versículos de Isaías y la pasión de Jesús son verdaderamente impresionantes, pero también porque el mismo Jesús se había presentado como un Mesías sufriente (Mar. 10:45) y porque la tradición judía creía en que el texto de Isaías 53 tenía contenido mesiánico.[71] En ese sentido, Pedro hablaría de cómo los creyentes habían sido comprados con «la sangre preciosa del Mesías» (1 Ped. 1:18 y ss.); y Juan indicaría que «la sangre del Mesías nos limpia de todo pecado» (1 Jn. 1:17). Saulo se limitaría a repetir

esas afirmaciones. Jesús era el Mesías porque había muerto expiatoriamente de acuerdo con el plan de Dios, porque había sido sepultado y porque había resucitado al tercer día. De todo ello eran testigos los discipulos—incluso un incrédulo inicial como Jacobo, incluso un antiguo enemigo y perseguidor como Saulo—y todo ello había tenido lugar de acuerdo con la Escritura. De hecho, no era la tumba vacía la que había encendido la fe de los discípulos. Esta se debía a que habían encontrado vivo al crucificado Jesús.[72] La predicación no era nueva y Saulo escribiría años después que no le comunicaron nada que ya no supiera (Gál. 2:6). No existe razón alguna para dudar de esta afirmación. Su comprensión previa del valor de la obra del Mesías, del significado de Su muerte y de Su resurrección eran los mismos. No menos acuciante era su predicación para creer en Jesús a fin de obtener la vida eterna.

No sorprende, por lo tanto, que el encuentro entre Saulo, por un lado, y Cefas y Jacobo, por el otro, concluyera óptimamente. El converso fue aceptado como uno más del grupo de los discípulos, uno más que, dado su pasado, impulsaba a glorificar a Dios por la manera en que había cambiado su vida (Gál. 1:23-24).

Saulo—que ya había visto amenazada su vida en alguna ocasión—no estaba ahora dispuesto a dejarse amilanar. Durante el tiempo que estuvo en Jerusalén, tal y como informa la fuente lucana, se dedicó a predicar la buena noticia a los judíos de habla griega. La oposición hacia aquel Personaje que había cambiado tan radicalmente de vida no tardó en producirse y la fuente lucana nos informa que los hermanos de Jerusalén decidieron ponerle a salvo:

> [28] Y entraba y salía con ellos en Jerusalén; [29] y hablaba con valentía en el nombre del Señor y disputaba con los judíos que hablaban griego, pero ellos procuraban matarlo. [30] Al enterarse de ello los hermanos, lo acompañaron hasta Cesarea y lo enviaron a Tarso (Hech. 9:28-30).

Es digna de reflexión la organización de los discípulos que podemos encontrar en los años cuarenta del siglo i. Lejos de existir un orden jerárquico vertical o piramidal coronado por un apóstol con funciones monárquicas—el modelo que, a partir de la Edad Media, iría desarrollando la Iglesia católico romana—y también lejos de un conjunto de figuras con un poder también monárquico asentadas en distintos lugares—el modelo ortodoxo ya existente en el siglo iv—lo que encontramos es una

organización totalmente horizontal sobre la que podía existir un ministerio apostólico, pero, de manera bien reveladora, esos apóstoles eran no la cúpula sino las columnas de la comunidad sin que ninguno prevaleciera sobre los otros. A decir verdad, la descripción de Pablo relativa a la comunidad de Jerusalén se refiere a Cefas, Jacobo y Juan en pie de igualdad. No solo eso. Fue gente dispuesta a colocarse en pie de igualdad con Pablo. Su misión era enseñar, comunicar el evangelio, proclamar la realidad que conocían sobre Jesús de primera mano. Jamás fue establecer un orden jerárquico u organizativo o crear una estructura religiosa paralela a la del templo con una casta sacerdotal incluida. Estos hechos establecidos históricamente deberían ser motivo de reflexión para comprender lo que fueron los primeros discípulos de Jesús. Pablo había sido, al fin y a la postre, recibido en Su seno.

Capítulo VII

ANTIOQUÍA

De regreso a Tarso

La decisión de la comunidad de Jerusalén fue muy prudente. Por aquella época, los discípulos no eran objeto de persecución (Hech. 9:31 y ss.). Existía, a decir verdad, una cierta tolerancia. En ese ambiente—que tiempo atrás se había demostrado tan frágil—el entusiasta Saulo podía acabar provocando situaciones que no solo pusieran en peligro su vida, sino también la tranquilidad mínima de la que disfrutaban los seguidores del crucificado. Saulo debía encontrar un lugar en el cual residir hasta que se aclarara su futuro. De manera más que comprensible se encaminó ahora hacia Tarso, su ciudad natal.

Apenas disponemos de información acerca de lo que sucedió durante los años siguientes de la vida de Saulo. Es probable que, en el curso de la década posterior a su breve visita a Jerusalén, se dedicara a predicar el mensaje (Gál. 1:23). También cabe la posibilidad de que algunos episodios terribles de su vida como el ser condenado cinco veces por los judíos a la pena de ser flagelado con 40 azotes menos 1 (2 Cor. 11:22-27) se produjeran en este período apenas documentado en las fuentes. Es obvio que Saulo hubiera podido librarse de aquellas penas alegando su condición de ciudadano romano. Si no lo hizo pudo deberse al hecho de que manteniéndose dentro de la disciplina de las sinagogas—disciplina que incluía castigos físicos como los mencionados—contaba con algún resquicio para poder comunicar a sus compatriotas el mensaje de que Jesús era el Mesías y de que había muerto y resucitado para salvarlos.

Entonces, la labor de predicar a gente de otras creencias distaba mucho de ser única. A diferencia de lo que sucedería a partir de la Edad Media, en esa época eran muy comunes los misioneros judíos entre los gentiles. De hecho, en el 40 d.C., la casa real de Adiabene, una monarquía instalada al oriente del río Tigris, se convirtió al judaísmo. El mismo Lucas se refiere a la llegada a Jerusalén en Pentecostés de grupos de judíos entre los que se

encontraban conversos (Hech. 2:10). Sin ir más lejos, uno de los siete primeros diáconos de la comunidad de Jerusalén era un tal Nicolás que, con anterioridad, se había convertido al judaísmo en Antioquía (Hech. 6:5). Ceremonialmente, la conversión al judaísmo se formalizaba en el caso de los varones mediante la circuncisión y un bautismo por inmersión, un rito que en las mujeres quedaba reducido solamente al bautismo. Aunque fuera solo por ese detalle, no debería sorprender que las mujeres fueran más numerosas que los hombres a la hora de abrazar el judaísmo. Tampoco extraña que se hubiera generalizado una especie de *tertium genus* entre el gentil pagano y el converso que recibía el nombre de «temeroso de Dios». Este no se convertía al judaísmo y, por lo tanto, no era sometido a la circuncisión. Sin embargo, asistía con regularidad a los cultos sinagogales, renunciaba a la idolatría, se sometía a buena parte de las normas morales del judaísmo y, por supuesto, contaba con tener un lugar en el *Olam havah*, el mundo futuro que se inauguraría con la llegada del Mesías. Que Saulo, pues, predicara el mensaje de cumplimiento de las profecías mesiánicas a los gentiles no constituía una innovación sino más bien el seguimiento de una conducta ya antigua en el judaísmo. Esa conducta había sido criticada por Jesús, pero solo en la medida en que el mensaje era el de sometimiento a las tradiciones de escribas y fariseos. En esos casos, lamentablemente, los prosélitos acababan siendo incluso peores que sus maestros (Mat. 23:15).

En contra de lo que se afirma con frecuencia, tampoco fue Pablo el iniciador de la misión entre los gentiles. Con anterioridad a él, algunos de los discípulos que habían huido de Jerusalén durante la persecución que se desencadenó tras la muerte de Esteban, se habían dirigido a Siria y Cilicia y habían comenzado a transmitir el mensaje de salvación. Felipe, uno de los diáconos de la comunidad de Jerusalén, comenzó a predicar en Samaria, la tierra enemiga de Israel, y, posteriormente, en Cesare a marítima (Hech. 8:5-40). Otros se desplazaron a territorios helenizados como Alejandría y Cirene así como, más al norte, a Fenicia y Siria, llegando hasta Antioquía.

Antioquía sobre el Orontes, la actual Antakya, había sido fundada en el año 300 a.C., por Seleuco Nicator, el primer rey de la dinastía de los seleucidas. El lugar donde se hallaba enclavada era singularmente hermoso y explica de sobra los calificativos de la bella y la dorada que le otorgaban los clásicos. Las montañas la protegían, el río Orontes la surcaba bajo un puente y el monte Silpio se alzaba sobre sus viviendas. A ese entorno

natural, se sumaba uno de los mitos más hermosos de la mitología griega, el de Dafne y el dios Apolo. La divinidad griega se había prendado de la joven que era hija del dios-río Peneo e intentó yacer con ella. Sin embargo, Dafne no se dejó deslumbrar por los deseos del dios y, por el contrario, decidió defender su castidad. Perseguida por el apuesto Apolo, Dafne clamó en petición de socorro y se vio convertida en laurel. La escena sería relatada por escritores y plasmada por artistas.

Desde el siglo iii a.C., Antioquía sobre el Orontes experimentó una notable prosperidad en su calidad de capital del Imperio seleucida y cuando en el año 64 a.C., fue conquistada por los romanos se convirtió en la sede y residencia del legado imperial.[73] En el año 25 a.C., la Cilicia oriental fue unida a Siria, pero Antioquía se mantuvo como la capital de la provincia. No solo eso. A esas alturas, era la tercera ciudad más importante del mundo romano, solo superada por Roma y Alejandría. Centro comercial por el que pasaban los productos de Siria de camino hacia el Mediterráneo, Antioquía fue objeto de los cuidados de personajes como Julio César, Octavio, Tiberio e incluso Herodes el grande. El rey judío le proporcionó, por ejemplo, una columnata a ambos lados de la calle principal que, por añadidura, enlosó con piedra pulida. Situada justo en el punto de encuentro entre el mundo grecorromano y Oriente, Antioquía era posiblemente más cosmopolita y sofisticada que la propia Roma.

Dada la prosperidad de la urbe, los judíos habían formado parte de la población de Antioquía prácticamente desde su fundación. Incluso habían desempeñado un papel militar de primer orden durante una de las guerras civiles que asolaron el reino seleucida en el 145 a.C. (1 Mac. 11:41-51). El rey Herodes el Grande había dejado también su huella en Antioquía y, a sus expensas, no sólo había pavimentado de mármol 2.5 millas (4 km) de calle sino que además llegó a levantar un pórtico para que los antioquenos se protegieran de los ardores del sol y de la intemperancia de la lluvia. A diferencia de lo sucedido posteriormente con el judaísmo, los judíos de aquella época comunicaban sus creencias a los gentiles y, a inicios del siglo i d.C., los conversos al judaísmo eran muy numerosos.[74] Uno de ellos, Nicolás, se convirtió incluso en diácono de la comunidad de discípulos de Jesús en Jerusalén.

Los habitantes de Antioquía eran notablemente religiosos aunque su religiosidad pueda, en algunos aspectos, resultarnos llamativa. Un paseo por

los templos permitía ver máquinas donde se dispensaba agua bendita—una práctica copiada posteriormente por la Iglesia católico romana—y también otras conductas bien significativas. Así, a pesar del ejemplo de honestidad dado por Dafne, los habitantes de Antioquía se sintieron mucho más inclinados a imitar la conducta del lujurioso Apolo. La Antioquía que conoció Saulo contaba con unos jardines—¡los jardines de Dafne!—dedicados a la prostitución sagrada. En las laderas de los cerros había templos donde las sacerdotisas no solo rendían culto sino que también se entregaban a una prostitución de significado religioso. Tal práctica se consideraba tan meritoria espiritualmente que eran muchos los ciudadanos que compraban esclavas en los mercados de Oriente para donarlas a los lugares de adoración a fin de que en ellos se ofrecieran sexualmente a los fieles. Semejantes costumbres pueden resultar repugnantes a la sensibilidad espiritual propia del cristianismo, pero ¿acaso constituían un comportamiento más horrible que el de aquellos que desde los púlpitos han llamado a la guerra y a la matanza? En ambos casos, nos encontramos con conductas espantosas sobre las que ha se tendido históricamente un velo de religiosidad.

El hecho de que en la Antigüedad la expresión *Daphnici mores* (costumbres de Dafne) se utilizara para referirse no a la resistencia de la joven ante el dios Apolo sino a la relajación sexual dice, ciertamente, mucho del ambiente en que se movían aquellos primeros discípulos de Jesús y desmonta totalmente el argumento de los que, hoy en día, pretenden lanzar por la borda la ética sexual contenida en la Biblia con el argumento de que vivimos en otros tiempos. Ciertamente, han pasado dos mil años, pero la tendencia humana a la inmoralidad sexual no es ahora mayor ni mucho menos que la existente en el siglo i d.C., justo la que tuvieron que confrontar Saulo y otros seguidores del Nazareno.

En ese aspecto no es en el único en el que Antioquía coincidía con las urbes del Occidente actual. Antioquía contaba, por ejemplo, con un sistema de iluminación que permitía afirmar que la diferencia entre el día y la noche tan solo estaba en la fuente del alumbrado. Ni siquiera Roma, la capital del imperio, podía jactarse de algo semejante. No resultaba menos avanzada la existencia de agua corriente, un agua corriente que, siglos después, estaría ausente, por ejemplo, de Europa.

Antioquía era también una ciudad de consumo y lo era siglos antes de la revolución industrial y de nuestra época. Dotada de un privilegiado clima, en Antioquía recalaban gentes que disponían de riquezas y deseaban aumentarlas o que, simplemente, ansiaban retirarse a disfrutar de la vida en todos sus ámbitos desde los más estéticamente refinados a los más sórdidamente sensuales. Como si transitáramos por una de las ciudades más importantes de la actualidad, la gente disputaba y apostaba en torno a deportes como las carreras de carros y a los equipos de los azules y de los verdes se sumaban en el hipódromo, en calidad de aficionados, emperadores como Calígula y Nerón, ambos contemporáneos de Saulo y ambos entusiastas seguidores de los verdes. Al igual que si viajáramos a Hollywood, a esa Antioquía acudían también actores y artistas procedentes de lugares lejanos con la intención de catapultarse a la fama.

A esta ciudad próspera y cosmopolita, que conocía el judaísmo y que incluso había sido testigo de numerosas conversiones de paganos, llegaron no pocos refugiados de la comunidad de Jerusalén. En un primer momento, parecen haber sido originarios de Chipre y de Cirene (Hech. 11:20), lo que, con seguridad, debió imprimirles una visión más amplia en relación con los gentiles. Por supuesto, comenzaron a anunciar el mensaje del evangelio a otros judíos, pero no lo limitaron a estos. Por el contrario, se dedicaron también a predicar a los gentiles.

En cierta medida, la predicación no era novedosa ya que la presencia del judaísmo en Antioquía venía de siglos. Por añadidura, tampoco eran extraños en Antioquía los cultos que ofrecían una salvación del mundo perverso en que viven los seres humanos. El evangelio, por lo tanto, reunía dos características enormemente sugestivas. Por un lado, podía presentarse como una versión consumada del judaísmo. Para los discípulos, ya no había que seguir esperando al Mesías. Había llegado de acuerdo con la Escritura y se llamaba Jesús. Por otro, el mensaje de salvación, a pesar de presentarse de acuerdo con categorías judías como la del Siervo de YHVH o el Mesías, se mostraba con puntos de atracción para aquellos paganos que creían en la importancia de categorías como la culpa, la vida sabia o la salvación. No resulta extraño que un número considerable de griegos abrazara la fe (Hech. 11:20 y ss.). Aquella entrada de gentiles en la comunidad no dejaba de ser una innovación relevante y no tardó en llegar a oídos de los discípulos de Jesús en Jerusalén.

Solo muy recientemente, la comunidad había comenzado a admitir a algunos gentiles en su seno. El paso había venido facilitado por una visión recibida por Pedro (Hech. 10) y había tenido como consecuencia el bautismo de un centurión romano llamado Cornelio (Hech. 11). Si la comunidad había podido aceptar en su seno a un converso que representaba al odiado ocupante, no resultaba extraño que estuviera dispuesta a hacer extensivo ese paso a otros gentiles y más en un ambiente como el de Antioquía. En un primer momento y a fin de examinar que todo se llevaba a cabo de manera correcta, la comunidad de Jerusalén envió a Antioquía a Bernabé (Hech. 11:22 y ss.). La elección resultaba muy adecuada en la medida en que, como ya vimos, se trataba de un personaje compasivo, chipriota y acostumbrado a tratar con los gentiles. Su informe fue positivo y los discípulos de Jerusalén respaldaron las actividades de los asentados en Antioquía.

Este paso tendría dos consecuencias que quizá entonces se consideraron menores, pero que estarían dotadas de innegable trascendencia histórica. La primera tuvo que ver con el nombre que recibían los seguidores de Jesús. Los discípulos asentados en Antioquía hacían referencia al Mesías Jesús, el que había muerto por los pecados del mundo y había resucitado. Sin embargo, su predicación se llevaba a cabo en griego y no en arameo. Por eso la palabra utilizada para referirse a Jesús no era Mesías—el término hebreo para ungido—sino su equivalente griego, el término *jristós*, del que deriva nuestro Cristo. La insistencia en aquel *Jristós* llevó a la gente a denominar a sus seguidores *Jristianoi*, es decir, cristianos. Muy posiblemente, se trató en un primer momento de un mote despectivo semejante al de menonita que recibieron los anabautistas holandeses en el siglo xvi o el de cuáqueros (los que tiemblan) en el siglo xvii. Los que se llamaban a sí mismos simplemente discípulos—un nombre sobre el que merece la pena reflexionar por su contenido específico—comenzaron a ser motejados como cristianos por la sencilla razón de que no dejaban de hablar de ese tal Cristo. El apodo no fue rechazado por los discípulos. En buena medida—y a diferencia de otros apelativos—este se correspondía con la realidad. Los judíos que creían en Jesús seguían siendo judíos, pero podían ser definidos como judíos mesiánicos o judeocristianos, es decir, aquellos judíos que estaban convencidos de que el Mesías había llegado y era Jesús. Por lo que se refería a los gentiles, el nombre no resultaba menos apropiado.

Si creían en alguien era en Cristo, en el Mesías. Hasta ese momento, no había existido una denominación para los discípulos y, de hecho, entre los primeros, a lo sumo, se hacía referencia al Camino o a la Vida y más como referencia a una forma de existencia que como un letrero religioso al estilo de fariseos o saduceos. A partir de entonces, el nombre se extendería perdurando hasta la actualidad.

La segunda consecuencia fue, con seguridad, no menos importante. Bernabé no tardó en percatarse de que necesitaba a un colaborador que lo pudiera ayudar en su cometido. Tenía que ser un hombre dotado de un conocimiento profundo de la Escritura, de un notable celo evangelizador, de una valentía indomable. Llegó entonces a la conclusión de que el personaje en cuestión podía ser Saulo. Su instrucción farisea le proporcionaba una formación teológica notable, sus deseos de evangelizar no se habían apagado a pesar de las dificultades y su coraje no se había doblegado ni siquiera tras las flagelaciones que le habían propinado las autoridades judías. Era cierto que no parecía haber tenido mucho éxito en Cilicia, pero, tal y como sucede en el caso de muchos hombres talentosos, quizás había que atribuir su fracaso no a la carencia de cualidades sino a la falta de un medio adecuado para poder dar lo que tenía en su interior.

Bernabé fue a Tarso a buscar a Saulo y no solo lo encontró sino que incluso consiguió convencerlo de que lo acompañara a Antioquía para ayudarlo en el trabajo de la comunidad cristiana (Hech. 11:25). El hecho se produjo en torno al año 45 d.C., apenas década y media después de la crucifixión de Jesús, e iba a cambiar la historia como pocos acontecimientos sucedidos antes o después.

En la iglesia de Antioquía

Como ya hemos indicado, la década pasada por Saulo en Cilicia distó mucho de cuajar en conversiones y, por añadidura, debió estar muy vinculada con experiencias capaces de desanimar a alguien dotado de un temple menor. Ignoramos qué pasó por el corazón de Saulo al comprobar que sus compatriotas no solo no lo escuchaban sino que además lo rechazaban y condenaban a penas físicas. Apaleado, sujeto a las burlas y las mofas de aquellos a los que anunciaba el evangelio, rechazado, muchos—quizás la mayoría—se habrían desalentado. No sucedió así con Saulo.

Resulta obvio que lo que lo sustentó fue una sólida vivencia espiritual que debió alimentar su fe y su esperanza a lo largo de aquellos difíciles diez años. De aquella década, contamos con referencias muy escasas, pero en aquella época es posible que fuera cuando Saulo atravesó por una experiencia espiritual que relataría años después en los siguientes términos:

> [1] Es cierto que no me conviene jactarme, pero me voy a referir a las visiones y a las revelaciones del Señor. [2] Conozco a un hombre en Cristo, que hace catorce años (si en el cuerpo, no lo sé; si fuera del cuerpo, no lo sé: Dios lo sabe) fue arrebatado hasta el tercer cielo. [3] Y conozco a ese hombre (si en el cuerpo, o fuera del cuerpo, no lo sé; Dios lo sabe), [4] que fue arrebatado al paraíso, donde oyó palabras inefables que el hombre no puede expresar (2 Cor. 12:1-4).

La experiencia de Saulo ha sido descrita en ocasiones como un éxtasis. Sin embargo, no resulta fácil clasificarla en la medida en que el mismo protagonista dejó constancia de que no sabía si había sido corporal o extracorporal. Aún más, a diferencia de lo relatado por otros personajes a lo largo de la historia, Pablo no se detuvo en describir los detalles. Por el contrario, insistió precisamente en su carácter indescriptible. Podía, ciertamente, afirmar que había estado relacionado con Dios, que se había sentido transportado al paraíso y que había escuchado palabras que el ser humano es incapaz de repetir. Nada más. Así, el contraste abismal que la experiencia de Pablo tiene con las supuestamente sufridas por personajes posteriores de la historia del cristianismo debería movernos a reflexionar sobre su autenticidad.

El episodio narrado por Pablo guarda paralelos—no resulta extraño—con otros relatos que sí encontramos en la historia del judaísmo. El Talmud narra, por ejemplo, que cuatro rabinos—Ben Azzai, Ben Zoma, Eliseo ben Abuyah y Aqiba—de inicios del siglo ii d.C., fueron también transportados al paraíso. De manera bien significativa, la experiencia arrastró a Ben Azzai a la muerte, a Ben Zoma a la locura, y a Ben Abuyah a la apostasía. Solo Aqiba parece haber salido indemne y aun así deberíamos recordar que fue el rabino que apoyó al falso mesías Bar Kojba con desastrosos resultados para los judíos.[75] Si bien se mira, se trató de una experiencia verdaderamente sobrecogedora. En el caso de Saulo, por el contrario, parece que confirmó su fe en un período de especial dificultad. Que la confirmó, pero que no la sumió en la soberbia. Años después se referiría a ella, pero, de forma bien reveladora, a la fuerza y en tercera persona.

Sin embargo, quizás tampoco Saulo salió indemne de aquella experiencia. Llama la atención que, a continuación del relato de su peculiar experiencia espiritual, figure una afirmación especialmente enigmática:

> 5 De mí mismo solo me jactaré en mis debilidades [...] 7 Para que la grandeza de las revelaciones no me enalteciera de manera desmedida me fue dado un aguijón en mi carne, un mensajero de Satanás que me abofetee, para que no caiga en el orgullo. 8 Por lo cual, tres veces he rogado al Señor, para que me lo quite. 9 Y me ha dicho: «Te es suficiente mi gracia; porque mi poder se perfecciona en la debilidad». Por tanto, de buena gana me jactaré más bien en mis debilidades, para que habite en mí el poder del Mesías. 10 Por eso me alegro en las debilidades, en las ofensas, en las necesidades, en las persecuciones, en las angustias por causa del Mesías; porque cuando soy débil, entonces soy poderoso (2 Cor. 12:5-10).

La experiencia espiritual de Saulo había venido acompañada de «un aguijón» que le mostraba su debilidad. Sin embargo, de esa situación no había emergido amargado, resentido o desesperanzado. Por el contrario, había aprendido que su debilidad era una magnífica forma de comprobar en su experiencia cotidiana la acción del Mesías que se le había revelado en el camino de Damasco.

Seguramente, no podemos captar de manera cabal la profundidad psicoespiritual de esta circunstancia. Sí podemos afirmar que Saulo alcanzó una altura humana que rara vez se da. Es la de que aquellos hombres que padecen limitaciones dolorosas y que, sin embargo, no permiten que estas malogren sus existencias. La clave para superar esas situaciones puede ser diversa. Saulo estaba seguro—y se trataba de una circunstancia que duraba años—de que esa clave no era otra sino el Mesías Jesús. El poder del resucitado era lo que le permitía sortear una situación que hubiera tronchado la resolución y la vida de la mayoría.

La cuestión que se ha planteado durante siglos es la naturaleza exacta del denominado «aguijón en la carne». Esta última referencia ha llevado a no pocos comentaristas a identificarlo con una enfermedad física que pesaba enormemente sobre la existencia de Pablo. En ese sentido, las interpretaciones han ido desde la epilepsia que atormentó a Julio César o Napoleón,[76] a la oftalmia,[77] la fiebre de Malta,[78] la malaria,[79] la neurastenia[80] e incluso algún defecto de dicción como la tartamudez. La realidad es que carecemos de base para sustentar cualquiera de estas posibilidades y, por añadidura, cuesta trabajo creer que un hombre que contaba con la fortaleza física que Saulo demostraría en años sucesivos pudiera padecer una

enfermedad crónica. En ese sentido, existe alguna posibilidad de que el «aguijón» no fuera una dolencia física.

De hecho, el término traducido como «carne» (*basar*) en el pensamiento hebreo no implica necesariamente una referencia al cuerpo, sino, más bien, a aquella parte de nuestro ser que se resiste a obedecer a Dios. En ese sentido la utiliza el mismo Pablo, por ejemplo, en Gálatas 5:19-21. En este pasaje, el adulterio, la fornicación y las borracheras son obras de la carne, pero también la envidia, los celos, la ira o las disputas. Por lo tanto, cabe también la posibilidad de que el citado aguijón fuera algo que hería no el cuerpo de Saulo, sino, más bien, su inclinación—compartida por todos los seres humanos—al mal. De ser cierta esa interpretación, el aguijón podría ser desde la soberbia al afán de destacar, desde el orgullo al deseo de que los planes propios se cumplieran por encima de los propósitos de Dios. Siguiendo con esa línea argumental, cabe preguntarse qué podía causar ese dolor al amor propio de Saulo. La respuesta, de manera casi obligada, sería que, muy posiblemente, se tratara del rechazo de buena parte de sus compatriotas judíos. Este tema, como tendremos ocasión de ver, le causó un enorme dolor durante toda su vida y lo arrastró a reflexiones teológicas de envergadura nada desdeñable. Saulo se habría visto enfrentado en aquellos años de Tarso—y en las décadas siguientes—con un panorama tan aparentemente contradictorio como el del disfrute de profundas experiencias espirituales (las entendamos como las entendamos) y de la tristeza de ver cómo los judíos no aceptaban de manera unánime al Mesías ya venido. No solo eso. En algunas ocasiones, su reacción había sido muy similar a la que él mismo había vivido en el pasado. Al rechazo se había sumado la violencia física. En su pesar, habría pedido de manera muy especial que aquella situación cambiara, pero lo único que había recibido—y que recibiría en los años siguientes—había sido un llamamiento a confiar en el Mesías en medio de la dificultad. Lo especial de Saulo es que semejante circunstancia no lo hundió. Por el contrario, aceptó todo confiando en el Mesías resucitado. Se trataría de una actitud con poderosas consecuencias durante el resto de su vida. El hombre, pues, que Bernabé encontró en Tarso conservaba todas las cualidades que había pensado que se daban cita en él. A ellas además se unía la de una madurez espiritual aquilatada en el crisol del sufrimiento y del fracaso. Lejos de ser un personaje triunfador que, supuestamente, habría demostrado su altura

espiritual mediante una sucesión de éxitos, Pablo era un ejemplo de la persona que puede fracasar una y otra vez, pero se mantiene firme porque su fe está fija en Dios y no en los resultados.

El tiempo que Saulo pasó en Antioquía fue de un año y estuvo dedicado a la enseñanza en el seno de la comunidad (Hech. 13:26). En buena medida, era lógico que así fuera porque Saulo era un hombre con una educación teológica formal, a los pies de uno de los rabinos de mayor prestigio en su época y esa circunstancia lo capacitaba para ir desgranando ante una congregación aquellos contenidos de la Escritura referidos al Mesías y cumplidos en Jesús. Como tendremos ocasión de ver al examinar sus epístolas, Saulo utilizó esa forma de enseñanza incluso cuando se dirigía a un destinatario mayoritaria o totalmente gentil. Lejos de creer que los que venían del paganismo entraban en una situación espiritual ajena a la experiencia secular de Israel, estaba convencido de que Jesús era la consumación de las esperanzas judías y de que tal extremo esencial podía demostrarse a partir de la propia Escritura. Para una comunidad que estaba dando entrada a gentes que procedían de medios paganos y que, comprensiblemente, no se habían limpiado de todas las impregnaciones de su antigua religión, Saulo tuvo que resultar una verdadera bendición.

Según nos informa la fuente lucana, la comunidad cristiana de Antioquía destacaba por la existencia de dos carismas o dones muy concretos (Hech. 13:1). Uno era el de enseñanza—que debió estar muy relacionado con la actividad de Saulo—y el otro el de profecía.[81] De manera vulgar, suele asociarse la profecía con el vaticinio del futuro. Hay parte de verdad en esa consideración, pero en la tradición judía el profeta es mucho más que alguien que anuncia el futuro. Se trata, por el contrario, de un hombre (o una mujer) que, fundamentalmente, contempla el presente con la visión de Dios y que comunica esa perspectiva a sus contemporáneos advirtiéndoles de las consecuencias de no someterse a ella. Ocasionalmente, el profeta también podía hacer referencia a situaciones futuras, pero, incluso en esas ocasiones, su misión no es la de vaticinar como el que intenta saber los resultados de los partidos de fútbol del domingo, sino la de indicar cómo Dios ve el presente y lo que tiene preparado para el porvenir.

Las primeras comunidades cristianas contaron en su seno con profetas de manera muy común y el hecho de que Antioquía contara con ese carisma como una de sus bases resulta muy revelador. Curiosamente, uno de los

episodios de la vida de Saulo en Antioquía aparece relacionado con la profecía. La fuente lucana lo narra de la siguiente manera:

> [27] Y en aquellos días descendieron a Antioquía algunos profetas procedentes de Jerusalén. [28] Y levantándose uno de ellos, llamado Agabo, dio a entender por obra del Espíritu, que iba a tener lugar una gran hambruna en toda la tierra habitada: la cual se produjo en tiempos de Claudio. [29] Entonces los discípulos, cada uno conforme a lo que tenía, decidieron enviar una ayuda a los hermanos que vivían en Judea; [30] lo que, efectivamente, llevaron a cabo, enviándolo a los ancianos a través de Bernabé y de Saulo (Hech. 11:27-30).

El pasaje lucano resulta especialmente ilustrador de lo que era la vida de una comunidad cristiana primitiva. De manera bien reveladora, aquellos discípulos que venían procedentes de otros lugares eran considerados hermanos e incluso se les daba lugar para expresarse en la congregación. En este caso concreto, entre los visitantes se encontraban profetas como Agabo que anunció una hambruna. La reacción espontánea de la comunidad antioquena fue recoger una cantidad destinada a ayudar a los hermanos de Judea, presumiblemente en peor situación económica. En una época como aquella en la que ni siquiera Roma podía garantizar la seguridad de los envíos, lo habitual era encomendar el traslado a gente de confianza y la congregación consideró que los comisionados debían ser Bernabé y Saulo. La circunstancia proporcionaría a este su segunda oportunidad para ponerse en contacto con los que habían conocido personalmente a Jesús.

Capítulo VIII

SAULO, MISIONERO

El segundo viaje a Jerusalén

Lucas es muy sucinto a la hora de referirse al viaje de Bernabé y Saulo a Jerusalén. Sin embargo, algunos años después, el segundo de los enviados dejaría su testimonio personal sobre los sucedido. De acuerdo con el mismo, sabemos que también l0s acompañaba Tito, un converso procedente del paganismo que tendría un papel importante en la vida ulterior de Saulo:

> [1] Después, cuando habían pasado catorce años, fui otra vez a Jerusalén en compañía de Bernabé y llevando conmigo a Tito. [2] Fui obedeciendo una revelación,[82] y, para no correr o haber corrido en vano, les comuniqué el evangelio que predico entre los gentiles; especialmente a los que tenían alguna reputación. [3] Pero ni siquiera Tito, que me acompañaba, a pesar de ser griego, fue obligado a circuncidarse [...] [6] Y los que parecían ser algo (lo que hayan sido en otro tiempo, me trae sin cuidado; Dios no tiene favoritismo hacia nadie), los que parecían ser algo la verdad es que no me añadieron nada. [7] Antes por el contrario, al ver que me había sido encargado el evangelio dirigido a la incircuncisión, igual que a Pedro el de la circuncisión, [8] (porque el que constituyó a Pedro apóstol para la circuncisión, también me constituyó a mí apóstol para los gentiles;) [9] al ver la gracia que me era concedida, Jacobo y Cefas y Juan, que parecían ser las columnas, nos dieron las diestra de compañerismo a mí y a Bernabé, para que nosotros fuésemos a los gentiles, y ellos a la circuncisión. [10] Lo único que nos pidieron fue que nos acordásemos de los pobres, algo de lo que me ocupé con diligencia (Gál. 2:1-10).

El texto reviste una notable importancia no solo para trazar el desarrollo de la vida del futuro Pablo, sino también para comprender la manera en que las comunidades cristianas estaban abordando el tema de los conversos gentiles. Desde la última vez que Saulo se había encontrado con Cefas, había pasado de ser casi solo un neófito entusiasta a un hombre encargado de la enseñanza de prosélitos procedentes del paganismo. A diferencia de lo que hacían los misioneros judíos—salvo en el caso de los temerosos de Dios que no llegaban a integrarse del todo en la vida de Israel—Saulo no estaba exigiendo la circuncisión a los conversos. Esa actitud—quizás no tan firme 14 años atrás—resultaba ahora indiscutible. Resultaba indiscutible que los gentiles que se convertían al evangelio—al igual que los judíos que seguían el mismo paso—no eran justificados por las obras de la Ley sino

por la fe en Jesús el Mesías (Gál. 2:16). Partiendo de la base de una salvación que se debía a la acción de Dios en Jesús y que podía únicamente ser aceptada a través de la fe o rechazada, pero nunca ganada por las obras, el paso de la circuncisión perdía todo su significado. La entrada en el pueblo de Dios no derivaba de ese rito, sino de la aceptación por fe de Jesús el Mesías. Pero ¿ese mensaje de buenas noticias—que, al parecer, no había provocado ninguna reacción contraria en la cosmopolita Jerusalén—era correcto o, por el contrario, era una desviación de Saulo? ¿Se correspondía con la verdad predicada por las columnas de la comunidad de Jerusalén o equivalía a estar corriendo en vano?

La respuesta de Cefas, de Jacobo y de Juan, los tres pilares de la comunidad judeocristiana de Jerusalén, difícilmente pudo ser más obvia. La predicación de Saulo era correcta. Precisamente por ello, no resultaba necesario que Tito, un converso procedente del paganismo, se sometiera al rito judío de la circuncisión. No solo eso. Los tres personajes—dos de ellos apóstoles desde el inicio del ministerio de Jesús y el tercero, un hermano Suyo convertido al verlo resucitado—respaldaron la predicación de Saulo considerando que su origen era tan divino como el que podía alegar la que Pedro realizaba entre los judíos. Quedaba así establecida una demarcación de los diferentes terrenos de evangelización. Saulo se dedicaría a la destinada a los paganos y Pedro, a la de los judíos. Lo único que le rogaron fue que no rompieran los lazos que existían entre la comunidad de Jerusalén y la de Antioquia, que siguieran—como en esos momentos en que les entregaban una colecta—ocupándose de los pobres.

El acuerdo fue verdaderamente fraternal y muestra hasta qué punto incluso los judeocristianos de Jerusalén estaban más que dispuestos a proporcionar una entrada amplia a los paganos que abrazaran la fe en Jesús. Sin embargo, quizás porque la decisión se basaba más en la fraternidad que en un sentido práctico, el acuerdo de Jerusalén iba a plantear problemas en el futuro. Con la perspectiva que da el tiempo parece lógico que así fuera. Por ejemplo, ¿cómo se traducía en la práctica la división de la predicación entre judíos y no judíos? Resultaba obvio que ciudades como Jerusalén quedaban totalmente dentro del ámbito de predicación de Pedro, pero en una ciudad pagana como Corinto o Roma, ¿podía predicar Saulo a los judíos o estos deberían ser solo evangelizados por Pedro? En segundo lugar, ¿cómo debía interpretarse el respaldo que Cefas, Jacobo y Juan habían dado

a Saulo y Bernabé? ¿Implicaba que reconocían a Saulo en pie de igualdad o, por el contrario, que le contemplaban como alguien al que autorizaban a actuar como lo estaba haciendo? Si la primera respuesta era la adecuada, Saulo era un apóstol de la misma categoría que aquellos que habían caminado al lado de Jesús; pero si era la segunda la correcta, Saulo no pasaba de ser un comisionado sometido a la comunidad judeocristiana de Jerusalén. Estas cuestiones pueden parecer quizá un tanto alambicadas observadas desde la perspectiva de nuestro tiempo. Sin embargo, poseían una enorme trascendencia en el judaísmo del siglo i—del que los seguidores de Jesús en Jerusalén formaban parte—y constituirían cuestiones esenciales para el desarrollo del cristianismo de las siguientes décadas.

Los misioneros llegan a Chipre

El encargo que había llevado a Bernabé y a Saulo hasta Jerusalén se había cumplido de manera adecuada. Es muy posible que esta circunstancia impulsara a los hermanos de Antioquía a meditar sobre las posibilidades de ampliar la misión entre los gentiles en dirección a otros territorios. La decisión finalmente se produjo en el curso de una celebración espiritual que la fuente lucana relata de la siguiente manera:

> [1] Había por aquel entonces en la comunidad que estaba en Antioquía, profetas y maestros:
> Bernabé, y Simón el que tenía por sobrenombre Niger y Lucio Cireneo y Manahén, que había
> sido criado con Herodes el tetrarca, y Saulo. [2] Mientras adoraban al Señor y ayunaban, dijo el
> Espíritu Santo: «Apartadme a Bernabé y a Saulo para la obra para la cual los he llamado». [3]
> Entonces, después de ayunar y orar, les impusieron las manos y los enviaron. [4] Y ellos,
> enviados así por el Espíritu Santo, descendieron a Seleucia y de allí navegaron a Chipre (Hech.
> 13:1-4).

Como suele ser habitual, el texto lucano vuelve a sorprendernos por la sencillez de la narración y, a la vez, por la información que nos proporciona sobre el funcionamiento de una comunidad cristiana apenas década y media después de la crucifixión de Jesús. Todo parece indicar que las decisiones de trascendencia derivaban de un proceso de búsqueda de la voluntad de Dios mediante recursos como la oración y el ayuno. Precisamente en medio de ese ambiente, era cuando la congregación esperaba que el Espíritu Santo se manifestara y comunicara lo que debía hacer. La forma en que las comunidades esperaban esa acción del Espíritu eran diversas, pero resulta innegable que prevalecía un elemento pneumático o carismático por encima

de cualquier consideración jerárquica u organizativa. Muy posiblemente en el episodio que abordamos ahora se trató de la declaración de un profeta. En otros casos, se produjeron fenómenos de glosolalia o hablar en lenguas desconocidas a través de los que se consideraba que el Espíritu Santo se manifestaba. En el caso que ahora nos ocupa parece ser que la congregación deseaba discernir a las personas que debían ocuparse de la expansión misionera entre los gentiles. La revelación indicó a Bernabé y a Saulo.

El sistema para encomendarles su cometido conmueve también por su sencillez. La comunidad se entregó a la oración y al ayuno y, acto seguido, impuso las manos a los elegidos. Se trataba de un comportamiento que volvería a repetirse en los siglos siguientes en momentos determinados de la historia del cristianismo, pero que contrasta poderosamente con la pasión por la organización que caracteriza a no pocas entidades religiosas en la actualidad.

Como ya tuvimos ocasión de señalar, Antioquía era un lugar privilegiado geográficamente. Hacia oriente se hallaba Cilicia y Asia Menor, hacia occidente, a unas 93 millas (150 km), se encontraba la isla de Chipre. Este lugar fue precisamente el elegido como campo de misión para Bernabé y Saulo. La decisión pudo venir determinada por el hecho de que Bernabé era chipriota y de que las experiencias de Saulo en Asia Menor no habían resultado precisamente prometedoras. La preferencia por la isla de Chipre resultaba natural. Hacia ella se dirigieron, por lo tanto, Bernabé, Saulo y el joven Juan Marcos. En la casa de la madre de este último se había reunido una de las comunidades judeocristianas de Jerusalén, precisamente la que dirigía Pedro (Hech. 12:12). Todo hace pensar que en el curso de su bajada a Jerusalén, Bernabé y Saulo habían descubierto cualidades en el joven que les hizo decidirse a incorporarlo a su trabajo de evangelización.

La isla de Chipre constituía un enclave extraordinario. Su configuración geográfica recordaba a la piel de un gamo cuya cola sería la porción de tierra que apunta hacia Oriente y que llega hasta el Cabo San Andrés. En su paisaje, se alternan las zonas de costa pobladas por pescadores con valles adosados a cordilleras. El dominio islámico borraría la prosperidad de la isla, pero en la época de Saulo aún era un lugar dotado de una belleza y de una abundancia envidiables. Esas circunstancias explican que Chipre hubiera sido ocupada en la antigüedad por fenicios y griegos. Precisamente, de uno de los enclaves de la isla conocida como Kition, la actual Lárnaca,

derivaba el nombre de Kittim con que se denomina a Chipre en hebreo. Durante el siglo vi a.C., la isla pasó a formar parte del Imperio persa. Las conquistas de Alejandro Magno colocaron Chipre, primero, en la esfera de poder del reino de Macedonia y luego del de los seléucidas. Así, permaneció hasta que los romanos se la anexionaron en el 58 a.C. En el año 56 a.C., Chipre pasó a formar parte de la provincia de Asia. Permaneció en esa situación hasta el año 27 a.C., en que se convirtió en una provincia imperial gobernado por un *legatus pro praetore*. En el 22 a.C., Augusto se la entregó al senado y la administración pasó a ser desempeñada por un procónsul. Ésa era precisamente la situación cuando Bernabé y Saulo desembarcaron en la isla. La fuente lucana señala que el procónsul era un tal Sergio Paulo. Ese dato nos obliga a pensar en varias posibilidades. Una es que se tratara de Lucio Sergio Paulo, un personaje que fue *curator* del Tíber en la época del emperador Claudio;[83] otra es que la referencia sea a otro romano del mismo nombre (seguramente su hijo) que ocupó un importante puesto en Galacia una generación más tarde.[84] Un tercer Sergio Paulo que fue cónsul de Roma en el año 150 y 168 d.C., ya no encajaría en nuestra época. Aunque se ha insistido en relacionar al procónsul con el primero de los citados, lo más seguro es que se trate en realidad de Quinto Sergio Paulo al que se refiere una inscripción griega encontrada en Kytraía al norte de Chipre en la que se menciona que sirvió en la época del emperador Claudio.[85]

El grupo formado por Bernabé, Saulo y Juan Marcos desembarcó en la localidad de Salamina y se dirigieron como objetivo inicial de su predicación a las sinagogas (Hech. 13:5). Semejante comportamiento pone de manifiesto, primero, que el acuerdo al que habían llegado los dos primeros con la comunidad judeocristiana de Jerusalén era entendido en términos geográficos y no religiosos, es decir, que consideraban que su predicación debía llevarse a cabo en tierra de gentiles, pero dirigida a gentiles y a judíos; y, segundo, que existía una especie de obligación espiritual de comunicar el mensaje a aquellos a los que por razones históricas debía interesar más a primera vista, a los judíos que desde hacía siglos llevaban esperando al Mesías.

Según nos refiere la fuente lucana, de sinagoga en sinagoga, el grupo fue atravesando la isla a lo largo de la costa sur hasta llegar a Pafos, la sede del gobierno provincial. Ignoramos cuál era el mensaje propagado por Bernabé

y Saulo, pero lo más posible es que se tratara de referencias a las profecías del Antiguo Testamento que demostraban que Jesús era el Mesías de Israel. También resulta verosímil que esas referencias vinieran acompañadas por el testimonio de Saulo acerca de la visión que había tenido de Jesús en el camino de Damasco. El itinerario de Salamina hasta Pafos significaba un trayecto de 7.5 millas (12 km). Se trataba, en realidad, de la nueva Pafos, un enclave griego diferente de la vieja Pafos que era de origen fenicio. En la ciudad se veneraba de manera especial a la diosa Afrodita a la que se denominaba Páfica. El origen de esta divinidad relacionada con el sexo era asiático, pero había sido asimilada con facilidad por el mundo helénico cuyas gentes, poderosas y humildes, acudían al santuario para escuchar los oráculos relacionados con sus problemas personales. Después de la muerte de Pablo, en el curso de la guerra contra los judíos, el romano Tito se detuvo en el templo de Afrodita para averiguar lo que le deparaba el futuro. El anuncio le fue favorable y, ciertamente, Tito se convertiría, años después de conquistar Jerusalén y arrasar su templo, en emperador.

La isla era pequeña y la pareja debió llamar la atención del procónsul romano de manera que Bernabé y Saulo fueron convocados ante su presencia. Muy posiblemente, Sergio Paulo deseaba averiguar la naturaleza de los recién llegados como gente que pudiera afectar el orden público. No en vano por aquella época la presencia de judíos que recorrían el imperio con fines subversivos no resultaba extraña. Pero, a la vez, también es muy posible que se viera movido por una cierta curiosidad intelectual. De hecho, la fuente lucana señala que en su cercanía actuaba un judío llamado Barjesús al que califica de mago y falso profeta. Si el segundo calificativo puede ser únicamente una manera de definir a alguien que se oponía al mensaje del evangelio, el primero indica a una persona relacionada con las ciencias ocultas. La existencia de hechiceros judíos no era inhabitual en el imperio y, de hecho, esa afición por el ocultismo ha dejado huella más que significativa en el mismo Talmud y luego ha seguido haciéndose presente en distintos segmentos del judaísmo a lo largo de los siglos.[86]

De manera nada sorprendente, Barjesús se opuso radicalmente a Bernabé y Saulo. Puede que simplemente perteneciera a esa estirpe secular de farsantes que viven a costa de la credulidad del prójimo presumiendo de sus dotes espirituales o puede que, efectivamente, practicara las ciencias ocultas y sintiera la incomodidad derivada de la simple cercanía de los recién

llegados. Si había logrado un cierto ascendiente sobre Sergio Paulo—no hubiera sido el primer romano supersticioso, desde luego, que acudiría a hechiceros judíos—quizás temió que Bernabé y Saulo se convirtieran ahora en serios competidores. El enfrentamiento entre ambas partes se resolvió con un triunfo de Saulo. Lucas lo ha dejado consignado de la siguiente manera:

> [9] Entonces Saulo, que también es Pablo, lleno del Espíritu Santo, fijando los ojos en él dijo: [10] «Oh, lleno de todo engaño y de toda maldad, hijo del diablo, enemigo de toda justicia, ¿no dejarás de torcer los rectos caminos del Señor? [11] Ahora pues, mira, la mano del Señor está en tu contra y quedarás ciego de manera que no verás el sol por un tiempo». Y entonces cayeron sobre él oscuridad y tinieblas y comenzó a dar vueltas en busca de quién lo guiara llevándolo de la mano (Hech. 13:9-11).

Barjesús podía haber sido un charlatán dedicado a embaucar al prójimo o un personaje entregado a las ciencias ocultas, pero Saulo había dejado de manifiesto que era un hombre de una superioridad moral y espiritual incuestionable. La fuente lucana señala que «el procónsul, viendo lo que había sido hecho, creyó, maravillado de la doctrina del Señor» (Hech. 13:12). ¿Significa esto que Sergio Paulo abrazó el mensaje predicado por Saulo? Así lo han interpretado algunos e incluso han llegado a argumentar que el cambio de nombre de Saulo a Pablo (Paulo) se debió a que así se llamaba su primer converso de entre los gentiles. El tema dista, sin embargo, de estar tan claro. Posiblemente, Sergio Paulo se limitó a creer que Saulo y Bernabé eran personajes mucho más fiables y decentes que el mago judío. Por otro lado, cuesta creer que Paulo fuera el primer converso de Saulo tras un año entero de actividad en Antioquía y cuando el gentil Tito—que posiblemente había abrazado el evangelio gracias a su enseñanza—ya formaba parte de sus colaboradores. Finalmente, hay que señalar que Pablo (Paulus) fue el nombre de ciudadano romano del antiguo fariseo. Si comenzó a utilizarlo a partir de esta su primera salida, seguramente haya que atribuirlo más al deseo de abandonar un nombre tan étnico como Saulo en favor de otro que dejaba de manifiesto su ciudadanía romana. Fuera por lo que fuese, el apóstol ya no sería conocido con el nombre del primer rey de Israel. En adelante, para todos sería Pablo. También a partir de ese episodio, pasaría a ser el personaje más importante del dúo que formaba con Bernabé. En no escasa medida, la misión en Chipre implicó un antes y un después en la vida de Pablo.

SEGUNDA PARTE PABLO

Capítulo IX

PABLO EN GALACIA

Galacia escucha el evangelio

Bernabé y Saulo decidieron partir desde la isla a Asia Menor. Desembarcaron en Side, o, quizás, en Ataleia, la moderna Natalia y desde allí se dirigieron a Perge de Panfilia. Se trataba de una localidad situada unas 6 millas (10 km) en el interior, en la ruta costera que llevaba desde Éfeso a Tarso. En otras palabras, Pablo—que ahora parecía dirigir el grupo—había decidido colocar la predicación del evangelio en el mapa. En no escasa medida, Chipre era un lugar perdido en medio del imperio. Su relevancia era escasa y su conexión con otros lugares, pequeña. Sin embargo, el paso dado por Pablo permite ver una estrategia muy ambiciosa para la comunicación del mensaje. De hecho, Perge era la ciudad principal de Panfilia, una región que iba desde la cordillera del Tauro hasta el mar Mediterráneo, y que junto con Licia formaba en aquel entonces una provincia romana. El hecho de que hubiera enclaves judíos en la zona hace pensar que quizás Bernabé y Saulo emprendieron alguna tarea de propagación del evangelio en esta zona. Sin embargo, lo cierto es que la fuente lucana no nos refiere nada al respecto. A decir verdad, se limita a decir que Juan Marcos decidió abandonar a Bernabé y Saulo y regresar a Jerusalén (Hech. 13:13).

No sabemos con seguridad a que se debió el abandono del joven judío y, desde luego, las posibilidades son diversas. Una de las posibles razones de la marcha de Marcos pudo encontrarse en la actitud hacia los no judíos. Saulo se había mostrado muy abierto ante la idea de predicar el evangelio a los gentiles. Ciertamente, no se trataba de una conducta novedosa, pero quizás para un joven apegado a la comunidad de Jerusalén como era el caso de Marcos tal conducta podía haber parecido excesiva. Hasta entonces se había movido en medio de un ambiente prácticamente judío en el que a otros judíos se anunciaba el cumplimiento de las profecías de la Escritura en la persona de Jesús. Saulo, sin embargo, no había tenido el menor rebozo

en comunicar el mensaje a no judíos incluso aunque fueran tan poco recomendables como la cabeza visible del dominio romano.

No puede tampoco descartarse que la razón de la marcha de Juan Marcos fuera el modesto resultado de aquel viaje misionero. Es posible que se sintiera desanimado porque, a diferencia de lo que se había visto en Jerusalén después de Pentecostés e incluso en Antioquía, los frutos habían sido muy reducidos. A fin de cuentas, habían ido atravesando Chipre solo para hablar en sinagogas donde nadie los había creído y donde el único éxito había sido que el gobernador romano se percatara de que un mago judío era un farsante. Las primeras jornadas pasadas en Frigia debieron convencerlo de que no era razonable esperar que las perspectivas mejoraran y como mucha gente joven llegó a la conclusión de que esperar pacientemente no pasaba de ser una pérdida de tiempo.

A estas posibilidades podría sumarse otra más personal. Marcos era pariente de Bernabé. Al iniciarse el viaje—y así lo consigna Lucas—la dirección del mismo la había asumido Bernabé. De hecho, también él había sacado a Saulo de un aislamiento asiático y lejano. Sin embargo, al cabo de unas semanas, Saulo—ya Pablo—se había convertido en el personaje principal de la expedición misionera. No puede descartarse que Juan Marcos considerara que ese cambio de posiciones resultaba inaceptable siquiera por la mayor experiencia de Bernabé y por la manera en que había comenzado todo.

Finalmente, señalemos una cuarta posibilidad. Juan Marcos era el hijo joven de una María en cuya casa se reunía la congregación de Jerusalén. Los datos que nos han llegado llevan a pensar que era viuda y que Juan Marcos era su único hijo. Que viajara como misionero a Chipre acompañando a Bernabé pudo verlo como aceptable, pero ¿qué pudo pensar aquella madre sola de la idea de que su hijo se adentrara por los caminos más que peligrosos de Asia? ¿Se habría sentido tranquila sabiendo que cambiaba los tranquilos senderos de Chipre por las rutas repletas de bandidos y las zonas infectadas de malaria de Asia? Cuesta creerlo. No cabe, pues, descartar que Marcos abandonara el grupo simplemente para no inquietar más a su madre. Si esta fue la razón—y resulta tan posible como las otras explicaciones—puede entenderse que Bernabé lo entendiera mientras que a Pablo—que tanto había perdido incluida su familia—lo encontrara inaceptable. Pasarían muchos años—Pablo sería un anciano y

Juan Marcos, un hombre en la madurez—antes de que la brecha volviera a soldarse.

Por lo que se refiere a Pablo no contemplaba la situación de la misma manera. Ciertamente, la experiencia chipriota no había sido buena, pero, seguramente, no debió de darle mucha importancia teniendo en cuenta la perspectiva de adentrarse en Galacia llevando el mensaje.

La provincia romana de Galacia derivaba su nombre del reino de Galacia fundado por los galos o gálatas que en el siglo iii a.C. habían invadido la península asentándose en un territorio que con anterioridad había pertenecido a Frigia. Con el paso del tiempo, los monarcas gálatas se habían convertido en aliados de Roma quizás porque desconfiaban enormemente de los reinos helenísticos formados tras la descomposición del imperio de Alejandro Magno. En el año 25 a.C., Amintas, el último rey gálata, cayó combatiendo contra invasores procedentes del norte del Tauro. Roma aprovechó la ocasión para incorporar a su territorio el reino de su antiguo aliado.

Con posterioridad, el emperador Augusto decidió llevar a cabo una remodelación territorial de envergadura. Así, incorporó a la provincia de Galacia un considerable territorio situado al sur formado por la Frigia oriental, Pisidia, Isaurica y la Licaonia occidental. Se trataba de tierras que nunca habían sido étnica o políticamente de Galacia, pero que ahora se convirtieron administrativamente en gálatas. No tenemos noticia alguna de que Pablo visitara alguna de las poblaciones del norte de la provincia romana de Galacia—las étnicamente gálatas—como Pessino al oeste, Tavium al este o Ancyra (la actual Ankara) en el centro. Sí está abundantemente documentado que recorrió el sur de Galacia, es decir, el territorio añadido por Augusto a la provincia. De hecho, el primer destino alcanzado por Pablo y Bernabé desde Perge fue la sureña Antioquía de Pisidia.

En Antioquía de Pisidia

Aunque próspera en la época de Pablo, Antioquía de Pisidia sufrió el trágico destino de tantas localidades situadas en Asia menor o en el norte de África, el de la desaparición a causa de la invasión islámica. Lo que pudo ser motivo de orgullo en la Antigüedad clásica nada significaba para los

seguidores de Mahoma y, muy pronto, ni siquiera las ruinas quedaron visibles. De ese olvido, emergió Antioquía de Pisidia en 1833 gracias a la labor de un pastor evangélico llamado Francis Vyvyan Jago Arundell que cumplía con las funciones de capellán para la colonia británica de Esmirna. A Arundell debemos las excavaciones que exhumarían un lugar donde no solo floreció la cultura clásica sino también una de las primeras comunidades fundadas por Pablo.

Antioquía de Pisidia—o Antioquía cercana a Pisidia como la denomina Estrabón—se hallaba, en realidad, situada en la región de Frigia, en la frontera con Pisidia. En el pasado Frigia había sido un reino, pero los romanos habían optado por dividirlo entre las provincias de Asia y Galacia. Como en el caso de Galacia, las divisiones o agregaciones experimentadas por los antiguos reinos, lejos de ser una muestra de torpeza romana, constituyeron una prueba de agudeza política. Como con posterioridad, actuarían los imperios coloniales francés y británico, los romanos decidieron separar a grupos afines siguiendo líneas exclusivamente administrativas. De esa manera, facilitaban su gestión, pero, por encima de todo, privaban de identidad cohesionadora a los diferentes grupos. Así, al no existir la identificación entre los límites del reino antiguo y la nueva provincia romana, la posibilidad de rebeliones nacionales quedaba en no escasa medida orillada. Antioquía de Pisidia había sido fundada por los seleucidas a inicios del siglo iii a.C. No obstante, hay restos de ocupaciones anteriores del lugar. La razón hay que buscarla en su ubicación estratégica que parecía determinar que la ciudad se convirtiera en puesto de vigilancia fronteriza.

Cuando Pablo y Bernabé llegaron a Antioquía de Pisidia, el dominio romano llevaba establecido en torno a un siglo y medio. Lo mismo debió pensar Augusto en el año 6 a.C., cuando la convirtió en colonia romana con la designación de Colonia Caesarea. Los colonos romanos de esta Antioquía —una de las 16 fundadas por Seleuco Nicator en honor de su padre Antíoco —eran soldados veteranos de la *Legio Alauda* (Alondra), una legión formada en las Galias por Julio César cuya insignia era una alondra. Como en todas las colonias romanas, en Antioquía de Pisidia, los soldados romanos veteranos se sumaron a la población local y sirvieron como eficaz instrumento de romanización. De hecho, las colonias romanas constituían islas de ciudadanos romanos en medio de poblaciones que no lo eran.

Semejante circunstancia contaba con ventajas como era que se gobernaban de manera semejante a la misma Roma. Así, por ejemplo, elegían anualmente dos magistrados para gobernarlas a semejanza de los dos cónsules romanos.

Seguramente, Pablo nunca se había sentido con anterioridad más cerca de Roma que al llegar a Antioquía de Pisidia. En aquella capital militar de la provincia de Galacia, rodeada por una sólida muralla, los letreros e inscripciones, las estatuas y los edificios oficiales mostraban, con orgullo, el latín, la lengua de Roma. Igualmente, los veteranos romanos—que quizás no lo eran racialmente—estaban decididos a ser más romanos que los propios romanos. Aferrados a la lengua de la capital, no se retraían a la hora de mostrar lo que consideraban una clara superioridad cultural sobre los griegos, los judíos que habían acudido por razones económicas y los esclavos que, muy posiblemente, eran de origen local.

Sir William Ramsay[87] llegó a la conclusión de que Pablo había contraído la malaria—el aguijón en la carne, según su interpretación—en Panfilia y que había buscado recuperarse en Antioquía de Pisidia que era una región elevada. A todo ello se habría referido Pablo cuando recordó tiempo después a los gálatas que una enfermedad física le había permitido predicarles el evangelio (Gál. 4:13). La tesis resulta sugestiva, pero la realidad es que no contamos con ninguna base real para sustentarla.

Como en el caso de otras ciudades de Frigia, existía en Antioquía de Pisidia una comunidad judía cuyos orígenes podían retrotraerse al reinado de Antíoco III (223-187 a.C.). Siguiendo su práctica habitual, Bernabé y Pablo se dirigieron a la sinagoga el primer sábado después de su llegada a la ciudad con la intención de predicarles el evangelio. La fuente lucana nos ha conservado precisamente ese episodio:

> [14] Y ellos dejando tras de si Perge, llegaron a Antioquía de Pisidia, y entrando en la sinagoga
> un día de sábado, se sentaron. [15] Y después de la lectura de la Ley y de los profetas, los
> principales de la sinagoga se dirigieron a ellos, diciéndoles: «Varones hermanos, si tenéis
> alguna palabra de exhortación para el pueblo, hablad». [16] Entonces Pablo, levantándose, hizo
> con la mano una señal para que guardaran silencio y dijo: «Varones israelitas, y temerosos de
> Dios, oíd: [17] El Dios del pueblo de Israel escogió a nuestros padres y ensalzó al pueblo, siendo
> ellos extranjeros en la tierra de Egipto y, con brazo levantado, los sacó de ella. [18] Y por un
> tiempo de 40 años aproximadamente los soportó en el desierto; [19] Y destruyendo 7 naciones en
> la tierra de Canaán, les repartió por suerte la tierra de ellas. [20] Y después, durante 450 años
> aproximadamente, les dio jueces hasta el profeta Samuel. [21] Y entonces pidieron un rey y Dios

les dio a Saúl, hijo de Cis, un varón de la tribu de Benjamín, durante 40 años. [22] Y quitado este,
les levantó a David por rey, al que dio también testimonio, diciendo: He hallado a David, el de
Jesé, un varón conforme a mi corazón, que hará todo lo que yo deseo. [23] De la descendencia de
este, Dios, conforme a la promesa, levantó a Jesús como Salvador de Israel. [24] Juan, antes de
que llegara, había predicado el bautismo de arrepentimiento a todo el pueblo de Israel, [25] pero
cuando Juan estaba para concluir su misión, dijo: ¿Quién pensáis que soy? Yo no soy él; pero,
he aquí que después de mi viene uno, de quien no soy digno de desatar el calzado de los pies. [26]
Varones hermanos, hijos del linaje de Abraham y los que entre vosotros temen a Dios, a
vosotros es enviada la palabra de esta salvación. [27] Porque los que habitaban en Jerusalén y sus
gobernantes no reconociendo a Jesús ni los anuncios de los profetas que se leen todos los
sábados, al condenarlo, los cumplieron. [28] Y sin hallar causa de muerte, pidieron a Pilato que le
dieran muerte. [29] Y, tras haber dado cumplimiento a todas las cosas que se habían escrito sobre
Él, tras quitarlo del madero, lo colocaron en el sepulcro. [30] Sin embargo, Dios lo levantó de
entre los muertos. [31] Y fue visto durante muchos días por los que habían subido con Él de
Galilea a Jerusalén, los cuales son Sus testigos delante del pueblo. [32] Y también nosotros os
anunciamos el evangelio de aquella promesa que fue hecha a nuestros padres, [33] la misma que
Dios ha cumplido a Sus hijos, a nosotros, al resucitar a Jesús, tal y como se halla escrito
también en el salmo segundo: Mi hijo eres Tú, Yo te he engendrado hoy. [34] Y que lo levantó de
entre los muertos para nunca más volver a corrupción, lo dijo así: Os daré las misericordias
fieles de David. [35] Por eso dice también en otro lugar: No permitirás que Tu Santo vea
corrupción. [36] Porque ciertamente David, tras haber servido a su generación conforme a la
voluntad de Dios, durmió, y se reunió con sus padres, y vio corrupción. [37] Sin embargo, aquel
al que Dios resucitó, no vio corrupción. [38] Sabed, por lo tanto, varones hermanos, que gracias a
este se os anuncia el perdón de los pecados; [39] y si bien no pudisteis ser justificados por la Ley
de Moisés de nada, en este es justificado todo aquel que crea. [40] Mirad, pues, que no recaiga
sobre vosotros lo que aparece dicho en los profetas: [41] Mirad, oh menospreciadores, y pasmaos,
y desvaneceos; porque llevo a cabo una obra en vuestros días, una obra que no creeréis, si
alguien os la contare» (Hech. 13:14-41).

El relato lucano resulta verdaderamente iluminador y recoge la esencia de lo que debió ser la predicación del cristianismo en Galacia. Pablo, seguramente mejor orador que Bernabé, era el encargado de comunicar el mensaje que se dirigía a los judíos y a los gentiles que no habían pasado por la circuncisión aunque acudían a la sinagoga, los denominados «temerosos de Dios». La predicación arrancaba de la historia de Israel, un pueblo liberado por Dios de la esclavitud de Egipto, asentado en la tierra y bendecido durante el período de la monarquía de David. A este mismo David, Dios le había prometido un descendiente—el Mesías—que llevaría la historia hacia su consumación. Ese descendiente esperado durante siglos no era otro que Jesús al que había apuntado incluso el profeta Juan, el que había predicado un bautismo en señal de arrepentimiento. Sin embargo,

Jesús no había sido aceptado por los habitantes de Jerusalén. A decir verdad, tanto ellos como sus gobernantes lo habían condenado y, acto seguido, habían solicitado de Pilato, el gobernador romano, que le diera muerte. Sin embargo, al actuar de esa manera no habían conseguido frustrar el plan de Dios. Todo lo contrario. En realidad, habían cumplido las profecías referidas al Mesías. Aún más. A pesar de que le habían dado sepultura, había resultado imposible que el Mesías permaneciera en el sepulcro o fuera presa de la corrupción. Dios lo resucitó dando cumplimiento así a las profecías mesiánicas contenidas en el Salmo 2:7 (el Mesías sería engendrado por Dios) y en el Salmo 16:10 (el Mesías no vería corrupción) dejando así de manifiesto quién era realmente Jesús.

Llegado a ese punto del discurso—un discurso que, muy posiblemente, Pablo pudo repetir en docenas de ocasiones ante auditorios formados por judíos—se introducía un elemento de especial relevancia, nada más y nada menos que la afirmación de que había numerosos testigos de la resurrección de Jesús. Se trataba de personas capaces de avalar aquel anuncio de que las promesas realizadas por Dios a Israel se habían cumplido y el Mesías había llegado. Precisamente en ese momento de verdadero clímax, Pablo llevaba a cabo una afirmación de especial relevancia. Lo que anunciaba no era una mera especulación religiosa o un relato pergeñado para edificación de los oyentes. En realidad, se trataba de un anuncio que exigía una respuesta directa y clara. En Jesús, el Mesías ejecutado en Jerusalén y resucitado, se encontraba la salvación. Se trataba de una salvación que no podía alcanzarse por las obras—un tema que Pablo, como tendremos ocasión de ver, repetiría insistentemente—sino únicamente creyendo en Jesús. Tras escuchar semejante afirmación, los presentes solo tenían dos alternativas. O bien rechazar al Mesías resucitado y condenarse o aceptarlo a través de la fe y salvarse.

La exposición de Pablo ha contado con numerosos paralelos a lo largo de la historia. A decir verdad, aunque sea sin saberlo, es el modelo del mensaje lanzado por multitud de evangelistas siglo tras siglo. Sin embargo, escucharla en aquel contexto concreto debió de causar un verdadero impacto en sus oyentes. No solo implicaba la afirmación rotunda de que Dios había cumplido Sus promesas; no solo implicaba el anuncio de que el Mesías había llegado de acuerdo con lo anunciado en la Escritura; no solo implicaba que la salvación no era fruto de las obras humanas sino un regalo

que Dios entregaba en la persona de Jesús; sino que además obligaba a adoptar una decisión. No puede sorprender, por lo tanto, que cuando Bernabé y Saulo salieron de la sinagoga, algunas personas les pidieran que regresaran el siguiente sábado para seguir hablándoles (Hech. 13:42). Incluso algunos judíos y conversos gentiles continuaron conversando con ellos (Hech. 13:43). Resulta natural que cuando, a la semana siguiente, Bernabé y Saulo regresaron a la sinagoga, la expectación resultó muy considerable (Hech. 13:44).

Sin embargo, el éxito de la predicación paulina no resultó grato para todos. De hecho, la fuente lucana indica que la buena acogida recibida por los recién llegados provocó la envidia de algunos judíos. La noticia tiene todo el aspecto de ser históricamente exacta. A fin de cuentas, los judíos llevaban generaciones y generaciones en aquella ciudad, e incluso habían logrado algunas conversiones a su religión. Sin embargo, ahora aparecían, inesperadamente, aquellos recién llegados y provocaban un inusitado interés. Por si fuera poco, su predicación resultaba religiosamente sospechosa. En lugar de instar a los conversos a guardar la Torah, se habían permitido decir que nadie podía ser justificado por las obras y que la única justificación posible derivaba de creer en Jesús. No extraña que la segunda reunión no tuviera un resultado tan halagüeño. De hecho, cuando los judíos se opusieron a Pablo, este y Bernabé les respondieron:

> [46] Resultaba ciertamente indispensable que se os hablase la Palabra de Dios; pero puesto que la rechazáis y os juzgáis indignos de la vida eterna, he aquí, nos volvemos a los gentiles. [47] Porque así nos lo ha ordenado el Señor, diciendo: «Te he puesto para luz de los gentiles, para que seas salvación hasta los confines de la tierra». [48] Y los gentiles, al escuchar aquello, se alegraron y glorificaban la Palabra del Señor y creyeron todos los que estaban ordenados para vida eterna. [49] Y la Palabra del Señor fue sembrada por toda aquella provincia (Hech. 13:46-49).

Una vez más lo señalado en la fuente lucana resulta extraordinariamente luminoso. La predicación de Pablo—como seguiría siendo a lo largo de su vida—se dirigía siempre en primer lugar a los judíos ya que en buena lógica estos eran los que debían estar más interesados en el cumplimiento de las promesas de Dios a Israel y los que podían comprender mejor la trascendencia de que hubiera llegado el Mesías. Sin embargo, no tenía la intención de limitarse a ellos. Por el contrario, era misión suya el poner también al alcance de los gentiles aquella predicación de salvación. Como

demostraría el paso de los años, serían precisamente estos los más inclinados a aceptar aquel mensaje. Las razones que permiten explicarnos la respuesta de los gentiles, desde luego, no son escasas. Pablo parecía excluir cualquier sentimiento de superioridad que los judíos de nacimiento pudieran tener sobre los conversos y además abría a estos la posibilidad de integrarse en las acciones y las promesas de Dios para con Israel. Por si fuera poco, indicaba que la salvación no derivaba de las obras de la Ley—obras que para los gentiles podían resultar aún más gravosas que para los judíos, culturalmente predispuestos hacia su observancia—sino de aceptar a través de la fe la obra salvadora de Jesús.

La respuesta de los judíos ante lo que, muy posiblemente, consideraban una peligrosa perversión de su religión fue aprovechar la estructura administrativa de Antioquía de Pisidia en contra de Bernabé y Saulo. En una población de administración griega no resultaba fácil que los opositores judíos de Pablo hubieran aprovechado la posibilidad de utilizar las instituciones populares para actuar contra ellos. Tampoco cabía la posibilidad de llevar a los dos misioneros ante unas autoridades romanas que habrían descartado cualquier queja alegando que no estaban realizando ninguna actividad contra la ley y que Roma defendía la libertad de culto de sus administrados. Ante ese panorama, los judíos optaron por soliviantar los ánimos de algunas conversas importantes. En no pocos casos, estas mujeres estaban emparentadas con las élites sociales y gobernantes y así se podía esperar que, de manera interpuesta, Pablo y Bernabé fueran expulsados de la localidad. Efectivamente ese fue el resultado de las intrigas y Bernabé y Saulo se vieron obligados a abandonar la población (Hech. 13:50-51). Sin embargo, esta vez el resultado de la labor evangelizadora de los dos misioneros no resultó desdeñable. A sus espaldas quedó una nueva congregación—la primera de Galacia—en la que se reunían de manera significativa conversos procedentes de los gentiles, pero también dotados de un cierto conocimiento del judaísmo.

En Iconio

La ciudad a la que se encaminaron a continuación, Iconio, la moderna Konya, se encontraba situada a unas 93 millas (150 km) al este-sureste de Antioquía de Pisidia. En aquella época constituía un importante nudo de

comunicaciones situado en los confines de Frigia y limitando con la llanura licaonia. Esta última circunstancia explica que algunos autores latinos como Cicerón (*Ad Familiares XV*, 4:2) o Plinio (*Historia natural V*, 95) la consideraran, erróneamente, por cierto, licaonia. El emperador Claudio le había concedido recientemente el derecho de usar su nombre como un prefijo de honor por lo que fue conocida durante algún tiempo con la denominación de Claudiconium.

La experiencia de Bernabé y Pablo en Iconio presentó similitudes con la sufrida en Antioquía de Pisidia. Una vez más, se dirigieron a la sinagoga y anunciaron que la Escritura había encontrado su cumplimiento en Jesús; una vez más, hubo judíos y gentiles que aceptaron su predicación y, una vez más, los judíos que habían rechazado el mensaje se entregaron a denigrar a los misioneros entre la población (Hech. 14:1-2). A pesar de todo, también se produjo una diferencia significativa. Durante una temporada, Bernabé y Pablo pudieron quedarse en la ciudad y como fruto de su labor se constituyó una nueva comunidad. En esta ocasión, al éxito de la predicación contribuyó además la noticia de que los dos apóstoles realizaban milagros (Hech. 14:3). Semejantes hechos—cuyo contenido exacto ignoramos—fueron considerados intolerables por los adversarios de Bernabé y Pablo que no tardaron en fraguar la intención de lapidarlos. En una ciudad griega, a diferencia de lo que sucedía en una colonia romana, no era tarea difícil soliviantar los ánimos de la plebe.

Es muy posible que la reacción de los judíos estuviera relacionada con la disciplina de la sinagoga y que la acusación que pendiera sobre los dos misioneros fuera la de blasfemia. Fuera como fuese, los apóstoles fueron puestos al corriente de lo que se avecinaba y optaron por abandonar la población. Sin embargo, por segunda vez desde su llegada a Galacia, sus esfuerzos no resultaron en vano. Por el contrario, dejaron tras de si una nueva comunidad cristiana. Hasta qué punto este resultó floreciente y se sintió orgullosa de su fundación por Pablo puede desprenderse del hecho de que los *Hechos de Pablo y Tecla*—un escrito apócrifo del siglo ii d.C.—se centran precisamente en Iconio.

Los *Hechos de Pablo y Tecla* contienen una descripción física del apóstol al que se presenta como «un hombre pequeño de estatura, de pelo ralo en la cabeza, de piernas torcidas, saludable de cuerpo, cejijunto, de nariz un tanto curvada, lleno de gracia ya que, en ocasiones, parecía un hombre y, en otras

ocasiones, presentaba el rostro de un ángel». Lamentablemente, el retrato de Pablo puede ser totalmente imaginario. De hecho, el libro en cuestión carece de valor histórico, está repletos de errores—por ejemplo, convierte Iconio en colonia romana—y muestra ya la entrada en el cristianismo de corrientes contrarias a la sexualidad que, sin duda, procedían del paganismo y que nada tienen que ver con la predicación paulina. Sin embargo, poco puede dudarse de que a un siglo de distancia, la figura de Pablo seguía asociándose con la ciudad.

En Listra

Bernabé y Pablo cruzaron ahora la frontera entre Frigia y Licaonia y se adentraron en esta. Se detuvieron a unos treinta kilómetros en dirección sur-sureste, en la ciudad de Listra. También el islam borraría Listra del mapa y, de hecho, no volvería a ver la luz hasta 1885. Fue en ese año cuando un americano, el profesor J. R. Sitlington Sterret, descubrió en su posición original un altar con una inscripción donde aparecían el nombre y la condición de colonia de la ciudad.

En la época de Pablo, al igual que sucedía con Antioquía de Pisidia—con la que estaba unida por una calzada militar—Listra se había convertido en colonia romana gracias a Augusto. Esa circunstancia la convertía en un lugar atractivo para Pablo y Bernabé que podían estar seguros de que los magistrados romanos les serían más propicios que una turba griega fácil de soliviantar. Sabemos que había judíos en la ciudad, pero el único episodio que recoge la fuente lucana de la estancia de Bernabé y Pablo en Listra no se relaciona ni con ellos ni con residentes romanos, sino con los naturales del lugar. Estos quedaron impresionados al ver cómo Pablo curaba a un cojo y llegaron a la conclusión de que los dos visitantes eran dioses con forma humana. Así, «a Bernabé llamaban Zeus, y a Pablo, Hermes, porque era el que llevaba la palabra» (Hech. 14:12). La asociación de un hecho prodigioso con estos dos dioses y su adoración conjunta aparece documentada en Asia Menor. De hecho, Ovidio la recoge en la conocida leyenda de Filemón y Baucis (*Metamorfosis* VIII, 626 ss). Según la misma, al lugar llegaron un día Zeus (Júpiter) y Hermes (Mercurio) bajo apariencia humana. Los dos dioses fueron llamando casa por casa en busca de morada, pero ninguno de los habitantes quiso brindársela. La única excepción fue

una humilde choza con techo de caña y paja donde habitaban unos ancianos llamados Filemón y Baucis. A pesar de su pobreza, se mostraron hospitalarios con los dioses ignorando a quien atendían. Poco después, una inundación arrasó la zona, pero Filemón y Baucis fueron salvados por los dioses hacia los que se habían mostrado compasivos. Por añadidura, su paupérrimo hogar se vio transformado en un templo en el que los dos ocuparon la función de sacerdotes.

De esta hermosa leyenda, no faltan los restos arqueológicos que nos ofrecen el mismo dato. El más conocido es un altar de piedra dedicado a Zeus como «el que escucha la oración» y a Hermes.[88] No resulta por ello sorprendente que el sacerdote de Zeus Propolis—el Zeus cuyo templo se alzaba en frente de la puerta de la ciudad—iniciara la celebración de los ritos de sacrificio en honor de los dos visitantes. Si Pablo hablaba es que debía ser Hermes y el callado Bernabé tenía que ser Zeus, disfrazados ambos como antaño con apariencia de simples mortales. Al parecer, durante un tiempo ni Bernabé ni Pablo se dieron cuenta de lo que sucedía porque la gente se expresaba en licaonio, pero. al comprenderlo, se quedaron horrorizados y, dirigiéndose a la gente en griego, la lengua que dominaban, les suplicaron que abandonaran sus intenciones. El hecho ha quedado recogido con especial patetismo en la fuente lucana:

> [13] Y el sacerdote de Zeus Propolis, trajo toros y guirnaldas delante de las puertas, y, junto con el pueblo, deseaba ofrecerles sacrificios. [14] Y, al escucharlo, los apóstoles Bernabé y Pablo, se rasgaron las vestiduras y se abalanzaron sobre la multitud gritando [15] y diciendo: Varones, ¿por qué hacéis esto? Nosotros también somos hombres como vosotros, que os anunciamos que de estas vanidades os convirtáis al Dios vivo, el que hizo el cielo y la tierra y el mar y todo lo que hay en ellos. [16] En tiempos pasados ha permitido que todas las gentes anduvieran por sus caminos; [17] Bien es cierto que no se dejó sin testimonio, ya que ha hecho el bien, dándonos lluvias desde el cielo y tiempos fructíferos, llenando de sustento y de alegría nuestros corazones. [18] Y diciendo estas cosas, a duras penas lograron sosegar al pueblo, para que no les ofreciesen sacrificios (Hechos 14:13-18).

Si el discurso de Pablo en la sinagoga de Antioquía de Pisidia constituye un esquema de su predicación para judíos y conversos al judaísmo, el de Listra recoge en buena medida el que dirigía a gente procedente del paganismo y que no había escuchado nunca noticias sobre lo contenido en las Escrituras. No aparecen referencias—carecería de sentido—a la Historia de Israel o a la promesa de un mesías. Sin embargo, existe una clara

afirmación del hecho de que existe un solo Dios creador. Por supuesto, en el pasado, este Dios había permitido que la gente siguiera sus caminos extraviados, pero no se le podía acusar de haberse despreocupado del género humano. Por el contrario, fenómenos como la indispensable lluvia o las cosechas que nos permiten vivir dan testimonio de su existencia.

Aquella exposición—en la que de manera bien significativa Pablo se guardó muy claramente de identificar al Dios creador con Zeus—acabó apaciguando a la gente de Listra y disuadiéndola de llevar a cabo sus primeras intenciones. Sin embargo, la permanencia de Bernabé y Pablo en Listra no iba a ser fácil. A esas alturas, algunos judíos de Antioquía e Iconio habían llegado a la conclusión de que las predicaciones de los dos apóstoles resultaban intolerables y que debían ser impedidas a toda costa. Guiados por ese propósito, llegaron a Listra y provocaron un motín contra los misioneros. Si en Iconio habían logrado escapar a la lapidación, esta vez Pablo no tuvo tanta suerte. Se apoderaron de él y lo apedrearon. Una vez consumada la acción, lo abandonaron a las afueras de la ciudad, seguramente convencidos de que estaba muerto (Hechos 14:19).

Afortunadamente, no fue así. De hecho, cuando un grupo de discípulos acudió a buscarlo, logró ponerse en pie y regresar a la ciudad. Posiblemente, Pablo había perdido el conocimiento como consecuencia de alguna pedrada en la cabeza, pero no sufrió lesiones de importancia. A pesar de todo, no podía negarse que Pablo había salvado la vida por muy poco. Tras de sí, como en el resto de las poblaciones de Galacia que había visitado, quedaba establecida una comunidad (Hech. 14:20). Años después Pablo recordaría aquella vez en que había sido apedreado (2 Cor. 11:25) en clara referencia a lo sucedido en Listra. De manera bien significativa, su memoria de lo acontecido aparecía en un contexto en el que expresaba cómo ninguna de las tribulaciones que había padecido había tenido como efecto el que se doblegara.

El final de la misión en Galacia

Al día siguiente de la lapidación, Bernabé y Pablo abandonaron la ciudad de Listra en dirección a Derbe. La localidad—sumida en el olvido por el islam y no recuperada hasta 1888—se encontraba a unas 56 millas (90 km) al sureste de Listra. Al igual que sucedía con Iconio, Listra tenía como prefijo

de honor el nombre del emperador Claudio. Derbe se encontraba en la misma frontera entre la provincia romana de Galacia y el reino cliente de Commagene del que era monarca el aliado Antíoco IV. Algunos autores han señalado que, de hecho, Derbe se hallaba al otro lado de la frontera.[89] De ser ese el caso, habría constituido un lugar ideal para refugiarse a la espera de que pasara la tormenta desencadenada por los adversarios judíos de los apóstoles. Semejante eventualidad no tardó, desde luego, en producirse. La fuente lucana indica que, tras anunciar el evangelio en Derbe, Bernabé y Pablo volvieron a visitar las comunidades que habían fundado en Listra, Iconio y Antioquía de Pisidia:

> [21] Y después de anunciar el evangelio en aquella ciudad, y enseñado a muchos, regresaron a Listra y a Iconio y a Antioquía, [22] Y confirmaron los ánimos de los discípulos, exhortándolos a que perseverasen en la fe y enseñándoles: «Es necesario que entremos en el reino de Dios a través de muchas tribulaciones». [23] Y, tras haber constituido ancianos en cada una de las iglesias y haber orado con ayunos, los encomendaron al Señor en el que habían creído (Hech. 14:21-23).

Los resultados del viaje misionero de Bernabé y Pablo habían resultado notables. Aunque el inicio en Chipre había tenido nulo fruto, no podía decirse lo mismo del periplo por Galacia. Si Juan Marcos los había abandonado, muy posiblemente desanimado por la experiencia chipriota al considerarla demasiado pobre o excesivamente abierta a los gentiles o quizás impulsado solo por consideraciones de tipo familiar y personal, ambas circunstancias habían quedado superadas en este viaje. Los frutos eran mayores y además lo habían sido de manera especial entre los no judíos. No era menos verdad que las dificultades habían sido crecientes a medida que se desplazaban por Galacia. Sin embargo, ahora, en la fase final del viaje, no podía negarse que las expectativas resultaban prometedoras. En las ciudades principales del sur de la provincia romana de Galacia, Bernabé y Pablo habían dejado establecida una red de comunidades. Resultaba obvio que no podían atenderlas de manera directa, pero para ese menester los apóstoles echaron mano de un recurso procedente del judaísmo sinagogal, el nombramiento de ancianos que se ocuparan de enseñar y gobernar las comunidades. De manera bien significativa—y a diferencia de movimientos judíos como los esenios de Qumrán[90]—ni Bernabé ni Pablo intentaron crear un sistema sacerdotal paralelo y sustitutivo del templo de Jerusalén. Esta indiscutible realidad intentaría ser

abolida en los siglos posteriores, pero lo cierto es que el cristianismo apostólico desconoció un orden sacerdotal y jerárquico. Por el contrario, los apóstoles establecieron una forma de organización muy semejante a la de las sinagogas judías de la época.

En ese orden congregacional, propio del cristianismo primitivo y tan diferente de evoluciones eclesiales posteriores, los fieles se reunían para orar, entonar cánticos religiosos, y escuchar y estudiar la Escritura. El sistema era tan sencillo que todo parece indicar que, de la misma manera que había sucedido en Jerusalén, los cristianos se reunían no en templos sino en domicilios particulares y las tareas de administración y de enseñanza recaían en los denominados ancianos. Sin embargo, precisamente la simplicidad de las comunidades paulinas iba a demostrar una enorme fuerza para la expansión y la profundización de la experiencia espiritual. No extraña, en absoluto, que Bernabé y Pablo pudieran sentirse satisfechos. Llegaron, pues, a Perga donde predicaron, descendieron a Atalia y desde allí regresaron por barco a Antioquía, la ciudad desde la que habían partido tiempo atrás (Hech. 14:24-26).

De manera bien comprensible, Bernabé y Pablo proporcionaron a la comunidad antioquena un informe detallado de su viaje. El balance final era obviamente positivo no solo porque Dios había realizado obras poderosas—era difícil no interpretar como tal el simple hecho de que los dos misioneros hubieran regresado sanos y salvos—sino también porque se había producido la apertura de una puerta de la fe a los gentiles (Hech. 14:27-8). Lo que hasta entonces parecía algo excepcional y limitado prácticamente a la iglesia de Antioquía, adquiría ahora dimensiones verdaderamente prometedoras. No solo eso. En realidad, lo sucedido daba la impresión de perfilarse como el inicio de una fase extraordinaria en la historia de la salvación, precisamente aquella ya anunciada por los profetas y de acuerdo a la cual, el Mesías se convertiría en luz también para las naciones que no eran Israel (Isa. 42:1, 4-6; 52:15; etc.). Sin embargo, aquel paso trascendental que cambiaría la historia del género humano no discurriría sin dificultades. A decir verdad, no pasaría mucho tiempo antes de que aquella misma iglesia antioquena, verdadera adelantada en la aceptación de los gentiles en el seno de los discípulos de Jesús, fuera testigo de amargas controversias.

Capítulo X

EL EVANGELIO SEGÚN PABLO: LA EPÍSTOLA A LOS GÁLATAS[91]

El problema gentil

La expansión del movimiento cristiano por Asia Menor—y, muy especialmente, su crecimiento entre los gentiles gracias a la labor de Bernabé y de Pablo—iba a tener consecuencias inmediatas sobre el judeocristianismo. Con seguridad, durante la década de los años cuarenta del siglo i d.C., el número de seguidores de Jesús que procedían de estirpe judía era muy superior al de los de ascendencia gentil. Con todo, la posibilidad de que el crecimiento de los conversos acabara desnaturalizando, siquiera en parte, a un movimiento por su propia naturaleza de origen judío constituía una posibilidad nada descabellada. Pedro ya había estado conectado con la obra entre la diáspora (Gál. 1:18; 2:11-14; 1 Cor. 1:10 y ss.; 3:4 y ss.) y los gentiles por esta fecha (aunque no sepamos exactamente los detalles) y, quizás, cabría señalar lo mismo de Juan. Por lo que sabemos, su ministerio tuvo éxito. A menos pues que la situación mencionada fuera abordada de manera prudente, los resultados podrían resultar fatales para el movimiento.

El peligro mayor, obviamente, era el presentado por el sincretismo. Para los gentiles desconocedores del trasfondo judío, la nueva fe carecía de significado comprensible. No podemos olvidar, por ejemplo, la manera en que interpretaron la presencia de Bernabé y Pablo en Listra asociándola con su propia mitología y la dificultad que tuvieron los apóstoles para disuadirles del error en que se hallaban. Lamentablemente, aquel episodio distaba mucho de reducirse a lo excepcional. Jesús podía ser presentado como el Mesías de Israel, pero resulta dudoso que semejante enunciado pudiera ser atractivo para alguien que ni era judío ni sabía qué o quién era el Mesías. La misma traducción de esta palabra al griego como «Jristós»—el término del que procede el español Cristo—no resultaba tampoco especialmente clarificadora porque carecía de connotación religiosa en un

ámbito gentil. No tardaría, por lo tanto, en identificarse con un nombre personal—y así sigue siendo hasta el día de hoy—e incluso con el nombre Jrestos, típico de los esclavos. Otros títulos utilizados por los cristianos de origen judío, del tipo de Señor o Hijo de Dios podían ser comprendidos por los gentiles, pero con un contenido semántico radicalmente distinto. Y, por si todo lo anterior fuera poco, las dificultades de comprensión en el terreno teológico no se limitaban a lo que podríamos denominar cristología. Términos como los de «reino de Dios» o «reino de los cielos» de nuevo carecían prácticamente de significado para un gentil. Otros, como «vida eterna», eran susceptibles de ser interpretados en un sentido diferente al judío.

El choque resultaba aún mayor cuando se abordaba la cuestión ética. Los judíos que habían recibido a Jesús como Mesías y Señor partían de una fe dotada de una carga moral muy elevada—la más noble de la historia antigua hasta esa fecha—que les proporcionaba patrones de conducta digna. De hecho, muchos de los gentiles que se integraban en la asistencia a las sinagogas en calidad de «temerosos de Dios», lo hacían, en multitud de ocasiones, atraídos por la moralidad de los judíos. Para estos, caso de convertirse a Jesús el Mesías, el mensaje de los discípulos era solo una reinterpretación de esa ética a la luz de las enseñanzas e interpretaciones del Maestro. Todo esto hacía presagiar que el nuevo movimiento mantendría un envidiable nivel moral y seguramente así hubiera sido de no verse tal posibilidad en situación de peligro a causa de la perspectiva de entrada masiva de conversos procedentes de la obra misionera entre los gentiles. Que esa reacción no era descabellada puede desprenderse de lo sucedido en el siglo iv con la entrada masiva de paganos en el seno del cristianismo. Al respecto, el testimonio del cardenal Newman fue tan claro que merece la pena reproducirlo aquí:

> En el curso del siglo cuarto dos movimientos o desarrollos se extendieron por la faz de la cristiandad, con una rapidez característica de la Iglesia: uno ascético, el otro, ritual o ceremonial. Se nos dice de varias maneras en Eusebio (V. Const III, 1, IV, 23, &c), que Constantino, a fin de recomendar la nueva religión a los paganos, transfirió a la misma los ornamentos externos a los que aquellos habían estado acostumbrados por su parte. No es necesario entrar en un tema con el que la diligencia de los escritores protestantes nos ha familiarizado a la mayoría de nosotros. El uso de templos, especialmente los dedicados a casos concretos, y adornados en ocasiones con ramas de árboles; el incienso, las lámparas y velas; las ofrendas votivas al curarse de una enfermedad; el agua bendita; los asilos; los días y épocas

> sagrados; el uso de calendarios, las procesiones, las bendiciones de los campos; las vestiduras sacerdotales, la tonsura, el anillo matrimonial, el volverse hacia Oriente, las imágenes en una fecha posterior, quizás el canto eclesiástico, y el Kirie Eleison **son todos de origen pagano** y santificados por su adopción en la Iglesia (énfasis del autor).[92]

La entrada masiva de paganos en el seno del cristianismo en el siglo iv tuvo consecuencias nefastas derivando en un sincretismo que dura hasta el día de hoy. Ese mismo peligro era el que avistaba un sector de los judeocristianos. Cuestión aparte es que el remedio que pretendían utilizar—convertir a los paganos en judíos—fuera el adecuado.

La admisión de nuevos miembros en número suficiente como para desequilibrar el elemento judío resultaba una amenaza clara para el movimiento. Pasajes como el que escribiría años después Pablo en Romanos 1:18 o los contenidos en Sab 13:1 y 14:12 o la carta de Aristeas 134-138 dejan de manifiesto que los judíos en general—y no solo algunos de los judeocristianos—sentían auténtico horror ante la relajación moral en la que yacía el mundo gentil.

En el caso de algunos judeocristianos de Palestina, la preocupación ante tal posibilidad llegó a ser lo suficientemente acuciante como para desplazarse hasta Antioquía—a fin de cuenta la comunidad origen de todas aquellas complicaciones—e intentar imponer lo que consideraban que sería una solución óptima para el problema. Al parecer, los mencionados judeocristianos eran de origen fariseo (Hechos 15:5) y cabe al menos la posibilidad de que aún siguieran formando parte de alguna hermandad de esta secta. Su entrada en el movimiento judeocristiano no debería resultarnos extraña ya que los judeocristianos admitían como ellos la resurrección de los muertos—incluso pretendían contar con la prueba definitiva de la misma en virtud de la resurrección de Jesús (Hech, 2:29 y ss.; 4:10 y ss.; 1 Cor. 15:1 y ss.)—y eran críticos hacia los saduceos que controlaban el servicio del templo. Por otro lado, la figura de Jacobo—un riguroso cumplidor de la ley—no debía de carecer de atractivo para muchos fariseos. Ciertamente, la *halajáh* judeocristiana era distinta de la farisea, pero nada hacía suponer que la Ley de Moisés careciera de vigencia en sus aspectos morales para los judeocristianos.

No terminaba ahí todo. El control romano sobre Judea estaba despertando a la sazón brotes de un nacionalismo rebelde dotado ya de tintes violentos. Los judíos denominados por Josefo «bandidos» comenzaban a enfrentarse

directamente al poder invasor empuñando las armas. Estos rebeldes contra el poder romano estaban pagando su osadía con la muerte de manera generalizada y aquellas ejecuciones servían para soliviantar más los ánimos de la población judía.

Todo este entramado social e ideológico, siquiera indirectamente, iba a plantear problemas a los judeocristianos. En aquellos momentos la menor sospecha de simpatizar con los romanos, aunque fuera mínimamente, implicaba el riesgo de hacerse acreedor a los ataques de estos elementos subversivos (Guerra II, 254 y ss.; Ant XX, 186 y ss.). Si la iglesia de Jerusalén tendía puentes hacia el mundo gentil—y era difícil no interpretar así la postura de Pedro o, muy especialmente, la evangelización de los gentiles fuera de Palestina—no tardaría en verse atacada por aquellos, razón de más, por lo tanto, para marcar distancias. No iba a ser la primera vez que un sector concreto del cristianismo absorbía tendencias nacionalistas—o marcadas por grupos nacionalistas—con lamentables consecuencias espirituales.

Debido a todo lo anterior, la solución propuesta por estos judeocristianos resultaba considerablemente tentadora. Por un lado, serviría de barrera de contención frente al problema de un posible deterioro moral causado por la entrada de los gentiles en el movimiento. La circuncisión de los mismos y el cumplimiento subsiguiente de los preceptos de la Ley mosaica constituirían garantía suficiente de todo. Acostumbrados a la visión multisecular de un cristianismo meramente gentil tal propuesta pude resultar chocante para la persona moderna, pero partía de bases muy sólidas. Si se deseaba dotar de una vertebración moral a los conversos gentiles procedentes del paganismo poca duda podía haber de que lo mejor sería educarlos en una Ley que Dios mismo había entregado a Moisés en el Sinaí. Si se pretendía preceder la entrada de los gentiles en el grupo de seguidores de Jesús por un período de aprendizaje espiritual, no parecía que pudiera haber mejor norma de enseñanza que la Ley de Moisés. Por otro lado, tal medida permitiría además alejar la amenaza de un ataque nacionalista siquiera por la manera en que los gentiles que se integraban en las comunidades de discípulos dejaban de serlo para convertirse en judíos. No parecía posible que ningún judío—por muy nacionalista que pudiera ser—fuera a objetar en contra de las relaciones con un gentil que, a fin de

cuentas, se había convertido al judaísmo circuncidándose y comprometiéndose a guardar meticulosamente la Ley de Moisés.

La propuesta de aquellos jerosilimitanos resultaba tan lógica, al menos en apariencia, que cabe la posibilidad de que incluso hubiera sido prevista—y ulteriormente defendida—asimismo por miembros de la iglesia de Antioquía. De hecho, eso explicaría la acogida, siquiera parcial, que prestaron a los judeocristianos procedentes de Palestina que la propugnaban.

Tal rigorismo en relación con el tema de la circuncisión no parece haber tenido precedentes en el judeocristianismo ni tampoco era generalizado en el judaísmo como tuvimos ocasión de ver al referirnos al grupo conocido como los «temerosos de Dios». Ciertamente de las fuentes se desprende que la insistencia en la circuncisión dentro del judeocristianismo era nueva y no existe ningún dato en el sentido de que el tema fuera discutido al inicio de la misión entre los gentiles. De hecho, incluso algunos maestros judíos se habían mostrado con anterioridad partidarios de dispensar a los gentiles de semejante rito, siempre que cumplieran moralmente con su nueva fe. La misma escuela de Hillel mantenía que el bautismo de los prosélitos gentiles era válido sin necesidad de verse acompañado por la circuncisión (TB Yebamot 46a). Ananías, el maestro judío del rey Izates de Adiabene, recomendó a este último que no se circuncidara pese a adorar al Dios de Israel (Ant XX, 34 y ss.) y cabe la posibilidad de que Juan mantuviera un punto de vista paralelo al insistir en el bautismo como señal de arrepentimiento.[93] Indudablemente, no era esa la visión de los judeocristianos que visitaron Antioquía, procedentes de Palestina, y quizás podría verse en ello, siquiera indirectamente, además de los motivos aducidos también un intento de dificultar así el acceso de los gentiles al seno del movimiento. La situación era de tanta relevancia que llegaría a provocar un enfrentamiento entre dos personajes que poco antes se habían repartido amigablemente las zonas de actividad misionera.

Enfrentamiento en Antioquía

La visita de los judeocristianos partidarios de la circuncisión de los gentiles a Antioquía (Hech. 15:1) no careció de consecuencias. De hecho, entre ellas se encontraría un episodio narrado por Pablo en Gálatas 2:11-14 referente a

un enfrentamiento con Pedro. Al parecer, Pedro había visitado Antioquía con anterioridad y había compartido con los miembros de la comunidad de esta ciudad su punto de vista favorable a no imponer el yugo de la Ley a los gentiles. La información proporcionada por Pablo encaja, de hecho, con los datos que la fuente lucana recoge en el episodio descrito en Hechos 10 y 11 relativo a Cornelio, así como con lo referido a Simón, el curtidor de Jope (Hechos 10:28), y pone de manifiesto que, sustancialmente, Pablo y Pedro tenían el mismo punto de vista en relación con el tema. De hecho, Pedro «no tenía ningún reparo en comer con los gentiles» (Gál. 2:12), un paso que chocaba, por ejemplo, con las normas relacionadas con la *kashrut* o limpieza ritual de los alimentos, pero que armonizaba con una evolución destinada a permitir que los gentiles vieran la luz del Mesías y se integraran entre Sus seguidores. Esta situación cambió cuando se produjo la llegada de algunos judeocristianos palestinos cercanos a Jacobo (Gál. 2:12) que sostenían la necesidad de que los gentiles se circuncidaran aceptando el judaísmo si deseaban formar parte de las comunidades de discípulos. Atemorizado, Pedro optó por desviarse de su línea inicial de conducta lo que provocó—bastante lógicamente dado su peso en el movimiento—una postura similar en los demás judeocristianos de Antioquía. Incluso alguien tan comprometido con la misión entre los gentiles como Bernabé (Gál. 2:13) acabó incurriendo en una conducta similar.

No sabemos cuál fue exactamente el mensaje que entregaron aquellos judeocristianos procedentes de Palestina a Pedro, pero posiblemente vendría referido al escándalo que tal comportamiento podría estar causando entre los judíos que no creían en Jesús y a los que aquella conducta hacia los gentiles no ayudaba precisamente a acercarse a la predicación del evangelio. T. W. Manson[94] ha sugerido que el origen de aquel mensaje era el propio Jacobo y que fue entregado a Pedro por medio de alguna persona. Sin embargo, tal tesis atribuye a las fuentes más de lo que nos dicen, puesto que identifica con Jacobo directamente lo que estas relacionan solo con alguno de sus partidarios. Para un judío que se tomara la Ley en serio, no era posible sentarse a una mesa en que el alimento no fuera *kosher* y el judío que actuara así distaba mucho ante sus ojos de ser observante[95] y, por lo tanto, poco podía atenderse a su testimonio sobre la llegada del Mesías o el cumplimiento de las profecías bíblicas. Cabe también la posibilidad de que hicieran referencia a la revuelta situación política de Palestina y la

manera en que creaba tensiones relacionadas con los gentiles. Semejantes criterios de oportunidad—de evangelización de los judíos y de evitar conflictos con los nacionalistas judíos—colocaban a los conversos gentiles ante la disyuntiva de convertirse en judíos para poder seguir al Mesías Jesús o la de verse cerrada la puerta de la salvación.

La reacción de Pablo fue inmediata por cuanto una conducta de ese tipo no solo amenazaba con dividir drásticamente la comunidad antioquena sino que además implicaba un retroceso en la postura de Pedro susceptible de influir en el resto del judeocristianismo y de limitar, si es que no abortar casi por completo, la prometedora misión entre los gentiles. Existía asimismo el riesgo de que una insistencia meticulosa en relación con este tipo de normas de cara a los gentiles llevara a los mismos a captar el cristianismo no como una enseñanza en la que la salvación era obtenida mediante la fe en Jesús sino a través de la práctica de una serie de ritos, algo que, a decir verdad, tampoco sostenían los judeocristianos que residían en Palestina.

Lugar aparte debieron de merecer también las posibles consecuencias comunitarias de la actitud de Pedro. Si un cristiano judío y otro gentil no podían sentarse juntos a comer, tampoco podrían hacerlo para celebrar el partimiento o fracción del pan que era la señal de unión de los creyentes en Jesús. Llegados a ese punto, ¿cuánto tiempo pasaría antes de que el movimiento acabara expulsando de su seno a los gentiles?

Para terminar de empeorar la situación, Pablo parece haber estado convencido—y seguramente no estaba equivocado—de que ni Pedro ni Bernabé creían en lo que ahora estaban haciendo. A decir verdad, chocaba frontalmente con lo que habían defendido durante años. Precisamente por ello, a juicio de Pablo, las semillas de la hipocresía y de la conveniencia podían enraizarse con facilidad en el seno de la comunidad cristiana a menos que se atajara la situación de raíz. No sorprende que el enfrentamiento resultara inevitable.[96] El mismo Pablo lo relataría poco después en términos inequívocos:

> ... cuando vi que no caminaban correctamente de acuerdo con la verdad del evangelio dije a Pedro delante de todos: «¿Por qué obligas a los gentiles a judaizar cuando tú, pese a ser judío, vives como los gentiles y no como un judío? Nosotros, que hemos nacido judíos y no somos pecadores gentiles, sabemos que el hombre no es justificado por las obras de la Ley sino por la fe en Jesús el Mesías y hemos creído asimismo en Jesús el Mesías a fin de ser justificados por

la fe en el Mesías y no por las obras de la Ley ya que por las obras de la Ley nadie será justificado» (Gál. 2:14-16).

El enfrentamiento de Pablo con Pedro se produjo delante de toda la iglesia de Antioquía y quedó definido en unos términos enormemente claros. La salvación no es algo que se obtiene por las obras. No es algo que puede comprarse, adquirirse, merecerse por las obras. No, se trata de un regalo de Dios y ese regalo de Dios solo es posible recibirlo mediante la fe, una fe en que Jesús es el Mesías y ha muerto expiatoriamente en la cruz para la salvación del género humano. Si esa concepción del mecanismo de la salvación se veía pervertido, el mensaje del evangelio—de las buenas noticias—quedaría gravemente adulterado. ¿Cómo podía sustituirse la predicación de que Dios entregaba gratuitamente la salvación a través de Jesús por la de que era preciso convertirse en judío para salvarse, la de que la salvación se obtenía mediante las propias obras y la de que esto tenía entre otras consecuencias levantar una barrera entre judíos y gentiles a menos que estos se circuncidaran y entraran a formar parte del Israel nacional? Para Pablo resultaba obviamente imposible y Pedro—que sabía que tenía razón—no tenía el menor derecho a obligar a los gentiles a actuar de esa manera (Gál. 2:14).

No sabemos el resultado final de aquel áspero encuentro entre Pedro y Pablo. Sí nos consta que el problema no se limitó a Antioquía. De hecho, los judeocristianos partidarios de exigir a los cristianos gentiles la conversión al judaísmo habían decidido imponer sus tesis en las comunidades fundadas por Pablo y Bernabé en Galacia. El conflicto acabaría generando una clara reacción en Pablo y dando inicio al aspecto de su legado que ha perdurado con más fuerza durante casi dos milenios. Nos referimos a la redacción de sus cartas.

La carta a los Gálatas

Como ya hemos tenido ocasión de señalar, las enseñanzas de Jesús—derivadas de Su interpretación del Antiguo Testamento—contenían en su seno todos los elementos para alcanzar la categoría de una fe universal sin que eso implicara la ruptura con la fe histórica de Israel. También hemos podido ver que esa universalización lejos de proceder de una ruptura, en realidad, arrancaba de la convicción de que ya se estaban cumpliendo en

Jesús las profecías del Antiguo Testamento relativas a un Mesías-Siervo que no solo moriría para expiar los pecados de Israel, sino también para llevar la luz a los no judíos.

Estos principios generales no provocaron ningún problema durante los primerísimos tiempos del cristianismo. De hecho, como sabemos, la aplastante mayoría de los discípulos eran judíos o personas nacidas fuera del judaísmo y convertidas a esta fe. Al respecto, no deja de ser significativo que de los siete primeros diáconos elegidos por la comunidad judeocristiana de Jerusalén seis fueran judíos de nacimiento y solo uno resultara un prosélito procedente del mundo gentil (Hech. 6:5).

En realidad, la primera discusión relativa al estatus de los gentiles en el seno del joven cristianismo se produjo en torno a un lustro después de la muerte de Jesús. Siguiendo los dictados de una visión, el apóstol Pedro acudió a casa de un centurión romano llamado Cornelio (Hech. 10). Este, que era un hombre piadoso y conocedor del monoteísmo judío, convocó al resto de su casa y escuchó el mensaje de Pedro. Cuando en ese momento «el Espíritu Santo descendió sobre los que oían la predicación» (Hech. 10:44), los judeocristianos que acompañaban a Pedro «se quedaron pasmados» (Hech. 10:45). Con todo, el contexto había sido tan especial que ninguno de opuso a la entrada de una familia de gentiles—que previamente no se habían convertido al judaísmo—en el seno del cristianismo. De hecho, Cornelio se bautizó «junto con su casa», una expresión típica del derecho romano que hace referencia a los adultos dependientes de él.

También hemos tenido ocasión de ver cómo la postura de los primeros cristianos—en realidad, judeocristianos—de Jerusalén favorable a la absorción de los gentiles tuvo además un paralelo fuera de Palestina. En torno al año 33 d.C. algunos judeocristianos habían emigrado a Fenicia, Chipre y Antioquía donde comenzaron a predicar el evangelio de Jesús a los gentiles y el resultado fue que un número nada despreciable de ellos comenzó a creer (Hech. 11:20-21). Con posterioridad, la misión de Bernabé y Pablo en Galacia había proporcionado un impulso extraordinario a la misión entre los gentiles. Ahora todo pendía de un hilo e incluso las iglesias de Galacia, visitadas por algunos judeocristianos, estaban revisando totalmente las enseñanzas que habían recibido del apóstol. Para un cristianismo que a lo largo de siglos ha sido mayoritariamente gentil este tipo de cuestiones pueden parecer discusiones teológicas sin especial

relevancia. Sin embargo, para un movimiento que tenía menos de dos décadas de existencia presentaba un desafío extraordinario y según la respuesta que diera al mismo se convertiría en una fe realmente universal con enormes posibilidades de extenderse fuera del ámbito del judaísmo o se autolimitaría a ser un grupo judío más con conexiones con el mundo gentil no mayores e incluso quizás inferiores de las que ya se daban. En torno al 48 d.C., Pablo decidió abordar la tarea de responder por escrito a estas cuestiones. El resultado sería lo que conocemos como la carta o epístola a los Gálatas.

El escrito es considerablemente breve. Dividido modernamente en seis capítulos, en su conjunto se extiende a lo largo de cinco o seis páginas en cualquier edición de la Biblia. Aunque el texto original griego permite imaginar a un hombre presa del celo espiritual más encendido y que casi recorre a zancadas una habitación mientras dicta la carta, lo cierto es que la lógica y la contundencia que respira la misma siguen resultando de una claridad y una fuerza realmente impresionantes.

Pablo comienza señalando que está absolutamente sorprendido de que los gálatas ante los que anunció a Jesús se hayan apartado de aquella predicación. Al indicarlo señala uno de los principios fundamentales del cristianismo, el de que ninguna revelación espiritual puede ir en contra del mensaje del evangelio y si se da esa circunstancia debe ser rechazada:

> Estoy atónito de que os hayáis apartado tan pronto del que os llamó por la gracia del Mesías, para seguir un evangelio diferente. No es que haya otro, sino que hay algunos que os confunden y desean pervertir el evangelio del Mesías. Pero que sea anatema cualquiera que llegue a anunciaros otro evangelio diferente del que os hemos anunciado, aunque el que lo haga sea incluso uno de nosotros o un ángel del cielo (1:6-8).

La posición de Pablo encaja a la perfección con la enseñanza de Jesús que se había manifestado totalmente opuesto a permitir que enseñanzas y tradiciones humanas sustituyeran el contenido de la Escritura (Mar. 7:9-13). Ciertamente, el abandonar ese principio expresado, primero, por Jesús y luego por Pablo ha tenido pésimas consecuencias para el desarrollo histórico del cristianismo. Tras señalar esta cuestión central, Pablo indica en la carta cuál ha sido su trayectoria. Para empezar, desea dejar claro que su labor no arranca de la legitimidad que deriva del nombramiento emanado de una institución formada por personas, sino del propio Jesús (1:12). A diferencia de sus adversarios que habían intentado imponer sus puntos de

vista apelando a alguna autoridad humana—quizás la de Jacobo—Pablo señalaba que él debía solo a Jesús el haber pasado de ser un antiguo perseguidor de los discípulos (1:13-14) a apóstol. No es que con esta afirmación deseara distanciarse de los otros apóstoles o descalificarlos, pero sí quería dejar de manifiesto que, en primer lugar, no existía una jerarquía que pudiera imponer sus opiniones sobre las de él; segundo, que lo que él predicaba no se contradecía con lo que aquellos anunciaban y tercero, que la guía de los creyentes no podía ser nunca la de uno o varios hombres sino solo la del evangelio.

La manera en que Pablo desarrolla estos aspectos en los dos primeros capítulos de la carta es ciertamente brillante. Para empezar, señala que aunque había tenido la posibilidad de visitar Jerusalén dos veces después de su conversión y charlar con Pedro, Juan y Jacobo, en ningún momento habían descalificado lo que él enseñaba. No solo eso. Habían compartido su postura de no obligar a los gentiles a convertirse en judíos solo porque habían creído en Jesús. De hecho, Tito, uno de sus colaboradores más cercanos «con todo y siendo griego» (2:3) no había sido obligado a someterse a la circuncisión pese a las presiones que en este sentido habían realizado algunos judeocristianos. Por añadidura, tanto él como Bernabé habían sido reconocidos por los apóstoles como las personas que debían encargarse de transmitir el evangelio a los gentiles (2:9-10).

Pese a todo, Pablo—y en esto demostraba una honradez no tan común en personas relacionadas con la religión—reconoce que aquel proceso de no someter al judaísmo a los cristianos de origen gentil se había visto sometido a ataques en medio de los que no todos habían sabido mantenerse a la altura de las circunstancias. A este respecto, el comportamiento del apóstol Pedro constituía un verdadero ejemplo de cómo no debían hacerse las cosas. El choque entre él y Pablo se había producido precisamente en Antioquía.

Inicialmente, Pedro había aceptado sin ningún problema, en régimen de completa igualdad, a los cristianos de origen gentil e incluso había comido con ellos a pesar de que no guardaban los preceptos de la Ley de Moisés relativos a los alimentos puros e impuros (2:11-12). Al comportarse de esa manera, Pedro seguía fundamentalmente las conclusiones a las que había llegado cuando se produjo la conversión del centurión Cornelio y mantenía coherentemente el principio que consistía en afirmar que la salvación derivaba de la fe en el Mesías y no de cumplir la Ley mosaica, principio

defendido también por Bernabé y Pablo. Sin embargo, se produjo entonces una circunstancia que alteró sustancialmente el panorama:

> Pero después que vinieron,[97] dio marcha atrás [Pedro] y se apartó, porque tenía temor de los de la circuncisión. Y en su simulación participaron también los demás judíos, de manera que incluso Bernabé se vio arrastrado por su hipocresía (2:12-13).

En otras palabras, Pedro—que había sido un verdadero precursor de la entrada de los no judíos en el seno del cristianismo—había cedido en un momento determinado a las presiones de algunos judeocristianos y había abandonado la práctica de comer con los hermanos gentiles. Aquella conducta—que Pablo califica de hipócrita—había tenido nefastas consecuencias de las cuales no era la menor el hecho de que otros decidieran actuar también así pese a que les constaba que era inaceptable. La reacción de Pablo ante ese comportamiento que vulneraba los principios más elementales del evangelio había sido fulminante:

> ... cuando vi que no caminaban correctamente de acuerdo con la verdad del evangelio dije a Pedro delante de todos: ¿Por qué obligas a los gentiles a judaizar cuando tú, pese a ser judío, vives como los gentiles y no como un judío? Nosotros, que hemos nacido judíos y no somos pecadores gentiles, sabemos que el hombre no es justificado por las obras de la Ley sino por la fe en Jesús el Mesías y hemos creído asimismo en Jesús el Mesías a fin de ser justificados por la fe en el Mesías y no por las obras de la Ley ya que por las obras de la Ley nadie será justificado (2:14-16).

Semejante despliegue de honradez y gallardía impresiona y más si se compara con episodios acontecidos recientemente en los cuales, en lugar de enfrentarse con el mal, organismos eclesiales de repercusión mundial han optado por ocultarlo e incluso defenderlo. Cuando se coloca la conducta de Pablo al lado de la manera en que, por ejemplo, el papa Juan Pablo II cubrió los abusos sexuales del clero e incluso se llevó al territorio del estado Vaticano a prelados implicados en esa situación para protegerlos de la acción de la justicia[98] el contraste resulta escalofriante. Con un valor que hoy resultaría imposible de concebir en situaciones equivalentes, Pablo había reprendido públicamente a Pedro acusándolo de actuar con hipocresía y contribuir así a desvirtuar el mensaje del evangelio. Para él, era obvio que la justificación no procedía de cumplir las obras de la Ley sino, por el contrario, de creer en Jesús el Mesías. Precisamente por ello, el someter a los gentiles a un comportamiento propio de judíos no solo era un sinsentido

sino que contribuiría a que estos creyeran que su salvación podía derivar de su sumisión a la Ley y no de la obra realizada por Jesús.

Algunas personas—especialmente católicos sin mucha formación—manifiestan su perplejidad ante el hecho de que la salvación pueda derivar de la fe. Semejante estupor arranca de identificar a la fe con una especie de obra y de considerarla, por lo tanto, escasa para adquirir la salvación. Semejante punto de vista—como tendremos ocasión de ver—parte de no comprender en absoluto el mensaje de salvación expuesto no solo por Pablo sino, en general, por todos los apóstoles y antes que por ellos por el mismo Jesús. Porque el tema en sí no es si se puede adquirir la salvación aportando obras o aportando fe o una suma de ambas. La cuestión de fondo es si la salvación es fruto del mérito humano o, por el contrario, un regalo que inmerecidamente Dios ofrece al ser humano. Si el primer supuesto es el correcto, no cabe duda de que la salvación se obtiene por obras, pero si, por el contrario, la salvación es un don inmerecido, lo único que puede hacer el ser humano es aceptarlo mediante la fe o rechazarlo. Para Pablo—que no creía en la salvación por obras, sino en la salvación por la gracia a través de la fe—este aspecto resultaba tan esencial que no dudó en formular una afirmación, clara, tajante y trascendental, la consistente en señalar que si alguien pudiera obtener la salvación por obras no hubiera hecho falta que Jesús hubiera muerto en la cruz:

> ... lo que ahora vivo en la carne, lo vivo en la fe del Hijo de Dios, que me amó y se entregó por mí. No rechazo la gracia de Dios ya que si fuese posible obtener la justicia mediante la Ley, entonces el Mesías habría muerto innecesariamente (2:20-21).

La afirmación de Pablo no era una novedad sino que podía retrotraerse a las enseñanzas de Jesús. Con todo, obligaba a plantearse algunas cuestiones de no escasa importancia. En primer lugar, si era tan obvio que la salvación derivaba solo de la gracia de Dios y no de las obras ¿por qué no existían precedentes de esta enseñanza en el Antiguo Testamento? ¿No sería más bien que Jesús, Sus discípulos más cercanos y el propio Pablo estaban rompiendo con el mensaje de la Torah, el de la Ley de Moisés? Segundo, si ciertamente la salvación era por la fe y no por las obras ¿cuál era la razón de que Dios hubiera dado la Torah a Israel y, sobre todo, cuál era el papel que tenía en esos momentos la Torah? Tercero y último, ¿aquella negación de la salvación por obras no tendría como efecto directo el de empujar a los

recién convertidos—que procedían de un contexto pagano—a una forma de vida similar a la inmoral de la que venían?

A la primera cuestión Pablo respondió basándose en las propias palabras del Antiguo Testamento y, más concretamente, de su primer libro, el del Génesis. En este se relata (Gén. 15:6) cómo Abraham, el antepasado del pueblo judío, fue justificado ante Dios pero no por obras o por cumplir la Ley mosaica (que es varios siglos posterior) sino por creer. Como indica Génesis: «Abraham creyó en Dios y le fue contado por justicia». Esto tiene una enorme importancia no solo por la especial relación de Abraham con los judíos sino también porque cuando Dios lo justificó por la fe ni siquiera estaba circuncidado. En otras palabras, una persona puede salvarse por creer sin estar circuncidado ni seguir la Ley mosaica—como los conversos gálatas de Pablo—y el ejemplo más obvio de ello era el propio Abraham, el padre de los judíos. Por añadidura, Dios había prometido bendecir a los gentiles no mediante la Ley mosaica sino a través de la descendencia de Abraham, en otras palabras, del Mesías:

> ... a Abraham fueron formuladas las promesas y a su descendencia. No dice a sus descendientes, como si se refiriera a muchos, sino a uno: a tu descendencia, que es el Mesías. Por lo tanto digo lo siguiente: el pacto previamente ratificado por Dios en relación con el Mesías, no lo deroga la Ley que fue entregada 430 años después porque eso significaría invalidar la promesa, ya que si la herencia fuera por la Ley, ya no sería por la promesa, y, sin embargo, Dios se la otorgó a Abraham mediante la promesa (3:16).

El argumento de Pablo es de una enorme solidez porque muestra que más de cuatro siglos antes de la Ley mosaica e incluso antes de imponer la marca de la circuncisión, Dios había justificado a Abraham por la fe y le había prometido bendecirle no a él solo sino a toda la humanidad mediante un descendiente suyo. Ahora bien, la pregunta que surge entonces resulta obligada. Si la salvación se puede obtener por creer y no deriva de las obras ¿por qué entregó Dios la Ley, la Torah, a Israel? La respuesta de Pablo resulta, una vez más, de una enorme concisión y, a la vez, contundencia:

> Entonces ¿para qué sirve la Ley? Fue añadida por causa de las transgresiones **hasta que viniese la descendencia** a la que se había hecho la promesa [...] antes que viniese la fe, estábamos confinados bajo la Ley, recluidos en espera de aquella fe que tenía que ser revelada de tal manera que la Ley ha sido nuestro ayo para llevarnos hasta el Mesías, para que fuéramos justificados por la fe, pero llegada la fe, **ya no estamos bajo ayo**, pues todos sois hijos de Dios por la fe en Jesús el Mesías (3:16-26, énfasis añadido).

> También digo que mientras el heredero es niño no se diferencia en nada de un esclavo aunque sea señor de todo. Por el contrario, se encuentra sometido a tutores y cuidadores hasta que llegue el tiempo señalado por su padre. Lo mismo nos sucedía a nosotros cuando éramos niños: estábamos sometidos a la esclavitud de acuerdo con los rudimentos del mundo. Sin embargo, cuando llegó el cumplimiento del tiempo, Dios envió a Su Hijo, nacido de una mujer y nacido bajo la Ley, para que redimiese a los que estaban bajo la Ley, a fin de que recibiéramos la adopción de hijos (4:1-5).

Para Pablo, resultaba innegable que la Ley de Moisés ciertamente era de origen divino y, por supuesto, tenía un papel en los planes salvadores de Dios. Sin embargo, ese papel era cronológicamente limitado extendiéndose desde su entrega en el Sinaí hasta la llegada del Mesías. También era limitado su papel en términos espirituales. Fundamentalmente, la Ley cumplía una misión, no la de servir de instrumento de salvación, sino la de preparar a las personas para reconocer al Mesías. Igual que el esclavo denominado por los griegos **paidagogos** (ayo) acompañaba a los niños a la escuela pero carecía de papel una vez que estos llegaban al estado adulto, la Ley mosaica servía para mostrar a los hombres que el camino de la salvación no se podía encontrar en las obras sino en la fe en el Mesías.

De esto además se desprendía otra consecuencia no carente de relevancia. A los ojos de Dios, el linaje de Abraham no son aquellos que tienen una relación física o genealógica con este patriarca sino los que han creído en el Mesías, su descendencia. En otras palabras, la condición de judío no es física, nacional o racial sino espiritual. Es esta una enseñanza esencial de Pablo que desarrollará más en su carta a los Romanos y que, de manera tajante, desmiente cualquier teología que pretenda la existencia de dos pueblos de Dios en lugar de uno solo o que legitime cualquier acción llevada a cabo por judíos simplemente porque descienden de Abraham. Para Pablo, la llegada del Mesías implica una realidad espiritual bien diferente de las señaladas:

> Ya no hay judío ni griego; no hay esclavo ni libre; no hay varón ni mujer; porque todos vosotros sois uno en Jesús el Mesías y sois del Mesías, sois realmente linaje de Abraham y herederos de acuerdo con la promesa (Gál. 3:28-29).

Semejantes palabras, sin duda, podían ser interpretadas de manera muy ofensiva por los judíos de la época de Pablo ya que separaban de Israel a un número considerable de judíos y por añadidura concedía tal consideración a gentiles de origen pagano. Con todo, no era, en absoluto, original. Como ya

vimos está claramente contenida en la enseñanza de Jesús y cuenta además con precedentes en los profetas judíos. Fue Juan el Bautista y no Pablo el que señaló que no todos los judíos eran hijos de Abraham ya que Dios podía levantarlos hasta de las piedras (Luc. 3:8-9). Hijos de Abraham eran solo aquellos que se volvían a Dios. De la misma manera, Isaías, posiblemente el profeta más importante del Antiguo Testamento, consideró que los judíos contemporáneos que se negaban a volverse a Dios no eran tales judíos sino miembros de Sodoma y Gomorra (Isa. 1:10). En todos los casos, la perspectiva era palpable: sean cuales sean los condicionamientos nacionales, Israel, el pueblo espiritual de Dios, está formado por los que se comportan como Israel no por los que pertenecen racial, nacional o genéticamente a él. Pasar por alto algo tan esencial en la enseñanza de la Escritura resulta gravemente peligroso y abre la puerta a indeseables consecuencias espirituales incluida la de contradecir la enseñanza uniforme de los profetas, de los apóstoles y de Jesús.

Hasta aquí el razonamiento de Pablo puede ser calificado de impecable, pero, obviamente, surgía un problema que, en el fondo, resultaba esencial para la vida de la comunidad cristiana. Si los gentiles convertidos no iban a guardar la Ley mosaica, ¿qué principios morales debían regir su vida? La respuesta de Pablo resulta de una enorme importancia al señalar que los cristianos debían vivir no como esclavos sino como hijos de Dios, no de acuerdo a rudimentos legales del pasado sino según el impulso del Espíritu Santo:

> Ya que sois hijos, Dios envió a vuestros corazones el Espíritu de Su Hijo, que clama: ¡Abba, Padre! De manera que ya no eres un esclavo, sino un hijo, y puesto que eres un hijo también eres un heredero de Dios por medio del Mesías. Ciertamente, en otro tiempo, cuando no conocíais a Dios, servíais a los que por naturaleza no son dioses, pero ahora que conocéis a Dios, o más bien, que Dios os conoce ¿cómo es posible que os volváis a los rudimentos frágiles y pobres? ¿Cómo es posible que deseéis volver a convertiros en esclavos? Guardáis días, meses, tiempos y años. Me temo por vosotros que haya trabajado en vano en medio vuestro (4:8-11).

Ciertamente, se podía alegar que los judíos—que seguían guardando la Ley mosaica—eran los descendientes directos, carnales de Abraham, pero, como ya ha indicado antes Pablo, esa circunstancia es mucho menos importante que la de la promesa de Dios. En realidad, no verlo implicaba realizar una especie de repetición del pasado, cuando Abraham quiso por

sus propios medios forzar el cumplimiento de la promesa de darle un hijo que Dios le había formulado y, con esa finalidad, mantuvo relaciones con la esclava Agar. En aquel entonces Dios insistió en que Sus propósitos se cumplirían no por las obras de Abraham—en este caso, tener un hijo de Agar—sino mediante Su propia promesa que cristalizó en el hijo que Sara, la esposa de Abraham, le dio. Ahora, buena parte de los judíos pretendía obtener la salvación mediante su esfuerzo nuevamente carnal como antaño había hecho Abraham juntándose a su esclava. Sin embargo, al igual que en el pasado, el camino no vendría unido al propio esfuerzo personal sino a la sumisión a la promesa de Dios. Pablo era tajante al afirmar que igual que el hijo de Agar, la esclava, fue rechazado por Dios en favor de Isaac, el hijo de Sara, ahora son hijos de Abraham no los procedentes de la carne (los judíos) sino los que se apegan a la promesa de Dios (los cristianos fueran judíos o gentiles). Estos además se deberían caracterizar por una vivencia ética de libertad—pero no de libertinaje—que, por sus propias características, debía superar la normativa de la Ley mosaica:

> Por lo tanto, permaneced firmes en la libertad con que el Mesías nos liberó y no os sujetéis de nuevo al yugo de la esclavitud [...] del Mesías os desligasteis los que os justificáis por la Ley, de la gracia habéis caído [...] porque en el Mesías Jesús ni la circuncisión ni la incircuncisión tienen valor sino la fe que actúa mediante el amor [...] porque vosotros, hermanos, fuisteis llamados a la libertad solo que no debéis usar la libertad como excusa para la carne, sino que debéis serviros los unos a los otros por amor ya que toda la Ley se cumple en esta sola frase: Amarás a tu prójimo como a ti mismo (5:1, 6, 13-14).

Lo que caracteriza, pues, fundamentalmente al creyente es el hecho no de que se haya visto liberado de la Ley mosaica y caiga en una especie de indeterminación ética, sino, por el contrario, que ahora, como hijo de Dios y descendiente de Abraham, se somete al Espíritu Santo. Esto tiene como consecuencia su repulsión ante las obras de la carne y su vida caracterizada por la presencia de los frutos del Espíritu:

> Por lo tanto digo: Andad en el Espíritu y no satisfagáis los deseos de la carne porque el deseo de la carne es contrario al Espíritu y el del Espíritu es contrario al de la carne [...] Sin embargo, si sois guiados por el Espíritu no os encontráis bajo la Ley. Las obras de la carne son evidentes: adulterio, fornicación, inmundicia, lascivia, idolatría, hechicerías, enemistades, disensiones, envidias, iras, contiendas, enfrentamientos, herejías, celos, homicidios, borracheras, orgías y cosas similares a estas, sobre las que os amonesto, como ya he dicho con anterioridad, que los que las practican no heredarán el reino de Dios. Pero el fruto del Espíritu es amor, alegría, paz, paciencia, benignidad, bondad, fe, mansedumbre, gobierno de uno mismo. Contra estas cosas no existe Ley (5:16-23).

Sin duda, el modelo ético de Pablo era más difícil que el que se ceñía a cumplir la Ley. Así era en la medida en que implicaba no tanto someterse a un código moral como incorporar una serie de principios éticos impulsados por la vida en el Espíritu Santo y coronados por el del amor al prójimo. Que se trataba de una concepción inspirada en la de Jesús resulta innegable, pero que de ella se derivaba una enorme dificultad práctica también resulta imposible de negar. Precisamente por ello Pablo insiste en la necesidad de someterse a esa nueva vida del Espíritu sin desanimarse por los posibles contratiempos y de comprender que lo importante en Jesús es transformarse en una nueva criatura:

> No os engañéis. De Dios nadie se burla porque todo lo que el hombre siembra, lo segará. Porque el que siembra para su carne, segará corrupción de la carne, pero el que siembra para el Espíritu, segará vida eterna del Espíritu. Por lo tanto, no nos cansemos de hacer el bien, porque llegado el tiempo segaremos si no hemos desfallecido [...] en Jesús el Mesías no tienen ningún valor ni la circuncisión ni la incircuncisión, sino una nueva creación (6:7-9:15).

Como ya hemos indicado, las tesis de Pablo—la salvación es por la fe sin las obras de la Ley, los cristianos gentiles no están sometidos a esta última, los verdaderos descendientes de Abraham son los de la fe en la promesa y entre ellos no podía existir discriminación por ser gentiles, esclavos o mujeres, y la ética debe fundamentarse no en un código sino en la guía del Espíritu Santo—no eran, en absoluto, originales. De hecho, encontramos precedentes suyos en la enseñanza de Jesús y de los judeocristianos e incluso en el Antiguo Testamento. Sin embargo, su sistematización y, especialmente, la manera clara y contundente como las exponía Pablo iban a hacer fortuna, a proporcionarles una enorme difusión e incluso a provocar que—muy erróneamente—se adscribieran a él como si hubiera sido su creador. La carta a los Gálatas iba a tener una repercusión verdaderamente extraordinaria en la historia de las religiones y, en términos generales, de la humanidad.

Capítulo XI

RESOLUCIÓN EN JERUSALÉN

El contexto[99]

Las primeras consecuencias de la carta dirigida a los gálatas no se hicieron esperar. En torno al año 49, es decir apenas unos meses después de la redacción de la misiva, la cuestión de la relación entre los gentiles y la Ley volvió a plantearse en Antioquía. Como ya tuvimos ocasión de señalar, algunos judeocristianos procedentes de Palestina sintieron una preocupación tan honda por el problema como para desplazarse hasta Antioquía e intentar imponer lo que consideraban que sería una solución óptima. Al parecer, los mencionados judeocristianos eran de origen fariseo (Hech. 15:5) y cabe al menos la posibilidad de que aún siguieran formando parte de alguna hermandad de esta secta.

De acuerdo con la fuente lucana, la insistencia del partido de la circuncisión en favor de su postura terminó por crear tal malestar en la comunidad antioquena que esta optó por enviar una delegación a Jerusalén —en la que Pablo y Bernabé parecen haber tenido un papel relevante—para solventar el conflicto. Lo que allí se decidió resultaría esencial en el desarrollo posterior del cristianismo.

De manera convencional, se suele denominar ese episodio con el nombre de concilio de Jerusalén, pero el término resulta más que discutible. Los concilios, en sentido histórico, no comenzaron hasta el siglo iv y entonces no fueron convocados por las autoridades eclesiásticas sino por el emperador de Roma. De manera bien significativa, pero desconocida por muchos, en ellos no tuvo el menor papel el obispo de Roma. Sin duda, fueron acontecimientos de relevancia notable y ciertamente distintos de lo que sucedería en los siglos siguientes. Con todo, también fueron muy distintos del encuentro que tuvo lugar en Jerusalén para dilucidar qué había de hacerse con los gentiles que se convertían en discípulos.

La fuente lucana dota a este episodio de una significación absolutamente esencial,[100] similar a la que otorga a la visita de Pedro a la casa de Cornelio

y a la conversión de Pablo. Resulta difícil no coincidir con ese punto de vista. Según su descripción, fue una reunión de apóstoles—aunque no se determina cuántos de ellos estaban presentes y se cita solo alguno de los nombres—y ancianos de la comunidad jerosilimitana. La finalidad era zanjar de manera definitiva la cuestión de los términos en que un gentil podía ser admitido en el seno de la comunidad (lo que implicaba una referencia al tema de la circuncisión), así como el grado de contacto que podía existir entre judeocristianos y cristianos gentiles. De acuerdo a la fuente lucana, el concilio fue precedido por un informe de Pablo y Bernabé acerca de la misión entre los gentiles en Chipre y Asia Menor, aunque ninguno de los dos pudo participar de manera activa en la reunión subsiguiente.

La fuente—o fuentes—reflejada en el libro de los Hechos parece dotada de una notable claridad y precisión a la hora de describir el evento y, de hecho, los problemas de comprensión surgen solo cuando se pretende identificar lo narrado en Hechos con lo relatado por Pablo en Gálatas 2:1-10, donde se habla de un encuentro de este y Bernabé con los tres pilares de la iglesia jerosilimitana: Jacobo, Pedro y Juan. Sin embargo, de una lectura simple de las fuentes se desprende con facilidad que los sucesos recogidos en Gálatas 2:1-10 y Hechos 15 son dos acontecimientos distintos e independientes. Las razones para esta interpretación pueden resumirse de la siguiente manera. En primer lugar, el tema de discusión fue diferente. En Gálatas 2:1-10, el objeto del encuentro fue la delimitación de zonas de misión—Pablo y Bernabé entre los gentiles, Pedro entre los judíos—y parece dudoso que se llegara a hablar de la circuncisión.[101] El episodio relatado en Hechos 15 relata, por el contrario, una reunión relacionada de manera casi exclusiva con este tema y en la que no se abordó la discusión sobre la adscripción de competencias en la misión.

También fueron diferentes los protagonistas. Mientras que en Gálatas 2:1-10 se nos habla de una reunión privada (Gál. 2:2) en la que habrían estado solo Pablo y Bernabé, por un lado, y los dirigentes jerosilimitanos por otro; en Hechos 15 nos hallamos con una conferencia pública (Hech. 15:12, 22) en la que ni Pablo ni Bernabé participaron de manera directa.

Igualmente, es distinto el momento. Como ya vimos, Pablo menciona en Gálatas 1 y 2 varias visitas a Jerusalén que excluyen la posibilidad de que los dos relatos se refieran al mismo episodio. La primera visita fue tres años

después de su conversión y corresponde con el episodio narrado en Hechos 9:26-30. En el curso de la misma estuvo con Pedro quince días (Gál. 1:18-19), pero no vio a ningún otro apóstol salvo a Jacobo, «el hermano del Señor». La segunda visita—que se produjo catorce años después acompañado de Bernabé y Tito (Gál. 2:1 y ss.)—corresponde al relato recogido en Hechos 11:30 y es en el curso de la misma cuando se produjo una división del área de misión, pero, en absoluto, se nos menciona nada similar a lo narrado en Hechos 15.

Encontramos también diferencias en la conclusión de ambos episodios. Mientras que el relatado en Gálatas no hace referencia a ninguna solución dispositiva final, el de Hechos 15 sí contiene la misma—como veremos más adelante—y esta se halla bien atestiguada históricamente por otras fuentes como el Apocalipsis (2:14, 20), Tertuliano (Apologia IX, 13) y Eusebio (HE, V, 1, 26). No parece que el mismo fuera ya entendido correctamente por los mencionados Padres de la iglesia—por ejemplo, en relación con los mandatos del pacto con Noé—pero la referencia indica que venía de antiguo y que su origen tenía la suficiente autoridad como para que no se considerara derogado. Razones muy similares, sin duda, debieron llevar al autor de Hechos a recogerlo en su texto, lo suficiente como para atribuirle un origen muy antiguo y, dada su aparente ambigüedad, apostólico. Tales notas encajan perfectamente con la aceptación de lo dispuesto en la reunión descrita en Hechos 15, pero son imposibles de admitir si pensamos que la entrevista de Gálatas y Hechos 15 se refieren al mismo episodio.

De las enormes diferencias entre los dos hechos algunos han desprendido o que la fuente lucana recoge el mismo suceso, pero lo narra peor—lo que, como hemos visto, es imposible dadas las enormes diferencias entre los dos relatos y la imposibilidad de armonizarlas—o que el episodio de Hechos 15 es falso y, en realidad, solo aconteció lo narrado en Gálatas 2:1 y ss.—lo que colisiona con la universalidad de aceptación de los mandatos de Hechos 15 que describiremos más adelante en este capítulo. Lo cierto es que ambos puntos de vista parecen partir de una presuposición bien discutible—o la falsedad del relato lucano o la necesidad de identificar este con lo mencionado en Gálatas, una fuente paulina escrita antes del episodio de Hechos 15—que ni es cuidadosa en la crítica de fuentes ni les hace justicia, porque estas resultan armónicas. De hecho, Pablo coincide totalmente con la fuente lucana en todas las visitas realizadas a Jerusalén con anterioridad a

la mencionada en Hechos 15. Esta última, sin embargo, no es mencionada en Gálatas porque todavía no había tenido lugar. Tal circunstancia cronológica explica asimismo que el episodio sobre la comunión con los gentiles—disputa con Pedro, etc.[102]—no se cite. Otra tercera opción es la de admitir que ambos episodios son distintos, pero que la entrevista de Gálatas tuvo lugar en privado inmediatamente antes de la reunión pública de Hechos 15.[103] Precisamente por ello, la carta a los Gálatas reconoce la tensión con Pedro—pese a los frutos de la entrevista recogida en Hechos 11—y no menciona el concilio de Jerusalén, sino que recurre a la elaboración teológica para abogar en favor de la justificación por la fe, que excluye la idea de una salvación por obras y exime a los gentiles de la circuncisión.

Con posterioridad a la redacción de Gálatas, el problema no solo no se solventó sino que incluso se agudizó con la visita de los jerosilimitanos partidarios de la circuncisión (Hech. 15:5). Tal episodio obligó, finalmente, a pedir ayuda a Jerusalén en la resolución del conflicto y fruto de ello es precisamente el encuentro que tuvo lugar en esta ciudad.

El debate

Según la fuente lucana, la solución del problema no debió de resultar fácil ni se decidió de manera inmediata. Tras una prolongada discusión—en la que parece que no se llegó a una solución definitiva (Hech. 15:7)—Pedro optó por volcar su autoridad en favor de una postura que afirmaba la idea de la salvación por la fe y que insistía no solo en la inutilidad de obligar a los gentiles a guardar la Ley y a circuncidarse sino también en la imposibilidad de guardar esta de una manera total (Hech. 15:10):

> [5] Pero algunos de la secta de los fariseos, que habían creído, se alzaron, diciendo: «Resulta necesario circuncidarlos y ordenarles que guarden la Ley de Moisés». [6] Y se reunieron los apóstoles y los ancianos para ocuparse de este asunto. [7] Y, al tener lugar una gran discusión, se levantó Pedro y les dijo: «Hermanos, vosotros sabéis cómo ya hace algún tiempo Dios escogió que los gentiles oyesen por mi boca la palabra del evangelio y creyesen. [8] Y Dios, que conoce los corazones, les dio testimonio, otorgándoles el Espíritu Santo al igual que a nosotros; [9] y no hizo ninguna diferencia entre nosotros y ellos, purificando sus corazones con la fe. [10] Ahora pues, ¿por qué tentáis a Dios, poniendo sobre la cerviz de los discípulos un yugo, que ni nuestros padres ni nosotros hemos podido llevar? [11] Por el contrario, creemos que nos salvaremos por la gracia del Señor Jesús, igual que ellos». [12] Entonces toda la multitud calló... (Hech. 15:5-12).

La intervención de Pedro venía a recoger la esencia del evangelio predicado por Jesús, por Sus discípulos y, al fin y a la postre, por Pablo. La salvación jamás puede ser obtenida por las obras. Es un regalo de Dios, absolutamente inmerecido, como Pedro había escuchado en multitud de ocasiones, enseñar a su Maestro. La misma Ley de Moisés si muestra algo es precisamente la incapacidad del ser humano para cumplir sus exigencias. Hasta los judíos más piadosos lo sabían si tenían la suficiente humildad como para ver las cosas de manera adecuada y realista. El argumento—que hemos visto en la carta a los Gálatas de Pablo—no podía ser más coherente. Cualquiera que contempla con seriedad la Ley de Dios descubre no que la pueda cumplir sino que su cumplimiento es imposible, que jamás la salvación puede derivar de su obediencia, que la salvación solo puede ser fruto de la acción misericordiosa y compasiva de Dios, como Jesús narró en las parábolas de la oveja perdida, de la moneda extraviada o del hijo pródigo (Luc. 15). Cualquier acción o enseñanza que se desviara de esa acción chocaba totalmente con la esencia del evangelio. Por lo tanto, ¿cómo iba pues a imponerse ese yugo a los gentiles?[104]

La fuente lucana no vuelve a mencionar a este apóstol,[105] pero como ha señalado M. Hengel: «la legitimación de la misión a los gentiles es virtualmente la última obra de Pedro».[106] La intervención petrina resultó un magnífico introito para que Pablo y Bernabé relataran los éxitos del primer viaje misionero entre los gentiles (Hech. 15:12). Poco puede dudarse de que sus palabras venían a corroborar lo que había sido un discurso contundente. Eran los hechos que remachaban la fe.

La decisión

Con todo, lo que zanjó la discusión fue la intervención final de Jacobo (Hech. 15:13 y ss.). La fuente lucana la ha recogido de la manera siguiente:

> [13] Y después de que guardaran silencio, Jacobo dio la respuesta, diciendo: Hermanos, escuchadme: [14] «Simón ha contado en primer lugar cómo Dios visitó a los gentiles, para tomar de entre ellos un pueblo para Su nombre; [15] y con esto concuerdan las palabras de los profetas, como está escrito: [16] Después de esto volveré y restauraré el tabernáculo de David, que estaba caído y repararé sus ruinas y lo volveré a levantar; [17] para que el resto de los hombres busque al Señor, y todos los gentiles, sobre los cuales es invocado mi nombre, dice el Señor, que hace todas estas cosas. [18] A Dios le son conocidas desde siempre todas sus obras. [19] Por lo cual juzgo, que no se ha inquietar a los que procedentes de entre los gentiles se convierten a Dios [20]

sino escribirles que se aparten de las contaminaciones de los ídolos y de fornicación y de lo ahogado, y de sangre; [21] porque Moisés desde la antigüedad tiene en cada ciudad quien lo predique en las sinagogas, donde es leído cada sábado (Hech. 15:13-21).

El hecho de que Jacobo concluyera el debate indica que, ya en esa época, era el jefe indiscutible de la comunidad de Jerusalén y que podía imponer su criterio sin provocar discusión alguna. El texto de su discurso recogido en la fuente lucana presenta además, como ya demostró en el pasado J. B. Mayor, notables paralelismos con las expresiones contenidas en la carta del Nuevo Testamento que lleva su nombre (Santiago).[107] Jacobo respaldó el argumento emanado de la interpretación de Pedro y de la experiencia personal de Pablo y Bernabé. Además estableció la manera en que la misma podría armonizar con la Escritura. Lo hizo a través de un *pesher*—una forma de interpretación bíblica que hemos llegado a conocer mejor en las últimas décadas gracias a los documentos del mar Muerto—a partir del texto de Amós 9:11 y ss. La forma en que el mismo nos ha sido transmitido por Lucas indica o bien que extrajo su información de una fuente semítica escrita o de un testimonio directo sin referencia a los cuales no se puede entender el argumento de Jacobo. Este universalizó la profecía de Amós vocalizando la palabra *adam* (humanidad) en lugar de *edom* (Edom) y leyendo *yidreshu* (para que el resto de la humanidad busque al Señor) en lugar de *yireshu* (para que posean al resto de Edom). Naturalmente también podría darse el caso de que Jacobo hiciera referencia a un texto más antiguo y fidedigno que el transmitido por el Texto Masorético. Con todo, como ha indicado C. Rabin, «el TM ha apoyado de hecho la exégesis ofrecida aquí».[108] Igualmente parece que Jacobo ignora la partícula *et*, propia del complemento directo, antes de *sheerit*. Viene a recurrir así al modelo de respuesta rabínica conocido como *yelammedenu* (que nuestro maestro responda),[109] consistente en apelar a la Escritura para confirmar lo que ya se ha dicho o hecho y lo que se va a decidir.

La solución del problema propuesta por Jacobo «el hermano del Señor» quizás podría considerarse de compromiso pero, en realidad, salvaba la entrada de los gentiles en el seno de los discípulos sin obligarlos a ser circuncidados ni a guardar la Ley mosaica, al mismo tiempo que limaba las posibilidades de escándalo en relación con los judíos, algo que, en aquel período concreto de la historia, no solo tenía una trascendencia evangelizadora sino también social.

El contenido concreto del denominado decreto apostólico—que, en realidad, sería más apropiado denominar «decreto jacobeo»—presenta variantes textuales. En el texto occidental a los gentiles se les prohíbe la idolatría, la fornicación y la sangre, a la vez que se añade la fórmula negativa de la Regla de oro:

Esto debería ser parte del párrafo anterior. Esta última formulación aparece igualmente en la literatura del período intertestamentario (Tobit 4:15), rabínica (TB Shabbat 31a; Abot de R. Nathan 2:26) y paleocristiana (Didajé 1:2). Sin embargo, el texto occidental no se corresponde con el mayoritario y representa una revisión de los mandatos originales surgida en una época en que los mismos carecían ya de la relevancia primigenia y en que se buscaba, posiblemente, armonizarlos con posturas más extremas de rechazo de la Ley mosaica en el seno del cristianismo.[110] Así, en otros textos se prohíbe la carne de animales sacrificados a los ídolos así como la sangre (seguramente una referencia al precepto noáquico de no comer de un animal que no estuviera muerto, es decir, que aún tuviera su vida o sangre en el interior).

Posiblemente, a estas dos prohibiciones se añadía la de abstenerse de *porneia* entendiendo por la misma no tanto la «fornicación»—la práctica de la misma estaba prohibida a cristianos judíos y gentiles por igual y no se discutía—[111] cuanto la violación de los grados de consanguinidad y afinidad prohibidos en la Ley de Moisés, por ejemplo, en Levítico 18:6-18. *Porneia* vendría así a traducir en este contexto el término hebreo *zenut* y presentaría paralelos con lo recogido, por ejemplo, en el Documento de Damasco IV, 17 y ss. Estas normas relativas al matrimonio resultaban esenciales en el judaísmo y no puede negarse su influencia en la Ley canónica posterior. Con estas disposiciones, se pretendía evitar, fundamentalmente, el escándalo de los judíos.[112] La respuesta articulada por Jacobo venía a resultar una solución clara al problema. Por un lado, era evidente que no podía ponerse cortapisas a la entrada de los gentiles en el seno de los discípulos. Tal conducta hubiera chocado con lo establecido en la Escritura y con muestras de lo que se consideraba bendecido por Dios a través de testimonios como los de Pedro, Bernabé y Pablo. Por otro lado, no tenía ningún sentido obligar a los gentiles a circuncidarse y a guardar una Ley reservada para Israel y más teniendo en cuenta que la salvación se obtenía por la fe en Jesús y no por las obras de la Ley.

En cuanto a la cuestión de las comidas comunes entre judíos y gentiles—que tanto problema había ocasionado en la comunidad de Antioquía también se articulaba una inteligente solución de compromiso. Ciertamente los gentiles no estaban obligados a someterse a la normativa mosaica sobre alimentos pero deberían abstenerse de aquellos alimentos sacrificados a los ídolos o de comer animales vivos (prohibición de la sangre). No deja de ser significativo que incluso en la literatura rabínica (Sanh 56a) encontremos una solución parecida. Asimismo—y para evitar conflictos en relación con posibles matrimonios mixtos o escándalo de los judeocristianos en relación con otros contraídos solo entre cristianos gentliles—no debería permitirse un grado de consanguinidad y afinidad matrimonial distinto del contemplado en la Ley de Moisés.

Dado que además Jacobo había optado por imponer unas normas muy similares a las exigidas en las sinagogas a los «temerosos de Dios» gentiles, su solución no podía ser tachada de antijudía o de moralmente relajada. De hecho, venía a corresponder, *grosso modo*, con los preceptos del pacto de Noé que son aplicables por igual, según la Biblia y la Ley oral, a todos los pueblos de la tierra descendientes de aquel personaje.

Las consecuencias

La tesis de Jacobo obligaba ciertamente a aceptar un compromiso a las dos partes. Por un lado, los partidarios de imponer la circuncisión y la práctica de la Ley a los gentiles se veían obligados a renunciar a su punto de vista, aunque se aceptaba una tesis encaminada a no causar escándalo a los judíos. Por el otro, Pablo, Bernabé y los defensores del punto de vista que señalaba que los gentiles no estaban obligados a la circuncisión ni al cumplimiento de la Ley mosaica veían reconocido el mismo como correcto pero, a cambio, se veían sometidos a aceptar concesiones encaminadas a no provocar escándalo.

Desde luego la veracidad de lo consignado en la fuente lucana aparece, siquiera indirectamente, confirmado por la universalidad que alcanzó la medida. El texto de la misma aparece como vinculante en fuente tan temprana como es el libro de Apocalipsis (2:14, 20) dirigido a las iglesias de Asia Menor. Además en el siglo ii era observado por las iglesias del valle del Ródano—y más concretamente por los mártires de Viena y Lyon (HE,

V, 1, 26)—y por las del norte de Africa (Tertuliano, Apología IX, 13); y todavía en el siglo ix el rey inglés Alfredo lo citó en el preámbulo de su código de leyes. Resulta, pues, difícil negar su autenticidad histórica.

Aquella transacción asentaba como consagrados los puntos de vista defendidos previamente por Pedro, la comunidad de Antioquía, Bernabé y Pablo. No resulta sorprendente que estos dos últimos fueran encargados de entregar el texto del decreto a otras iglesias gentiles como un modelo de convivencia:[113]

> [22] Entonces pareció bien a los apóstoles y a los ancianos, con toda la iglesia, elegir varones de ellos y enviarlos a Antioquía con Pablo y Bernabé: a Judas que tenía por sobrenombre Barsabas, y a Silas, varones principales entre los hermanos; [23] y escribir por mano de ellos: «Los apóstoles y los ancianos y los hermanos, a los hermanos de entre los gentiles que se encuentran en Antioquía, y en Siria, y en Cilicia, salud. [24] Por cuanto hemos oído que algunos que han salido de nosotros, os han inquietado con palabras, trastornando vuestras almas, al mandar que os circuncidéis y guardéis la Ley, a los cuales no mandamos; [25] nos ha parecido, congregados de manera unánime, elegir varones, y enviároslos con nuestros amados Bernabé y Pablo. [26] Son hombres que han expuesto sus vidas por el nombre de nuestro Señor Jesucristo. [27] Así que, enviamos a Judas y a Silas, los cuales también por palabra os harán saber lo mismo. [28] Que ha parecido bien al Espíritu Santo, y a nosotros, no imponeros ninguna carga más que estas cosas necesarias: [29] que os abstengáis de cosas sacrificadas a ídolos, y de sangre, y de lo ahogado, y de porneía; de las cuales cosas si os guardareis, bien haréis. Pasadlo bien». [30] Ellos entonces enviados, descendieron a Antioquía y, reuniendo a la multitud, entregaron la carta (Hech. 15:22-30).

El resultado fue provocar un enorme alivio entre los creyentes de Antioquía, algo lógico si se tiene en cuenta que se había cuestionado no solo su forma de actuación, sino también todo su modelo de comportamiento misionero. La fuente lucana es, al respecto, muy explícita:

> [31] La cual [la carta], cuando la leyeron, se sintieron llenos de alegría por aquel consuelo. [32] Judas y Silas, dado que también ellos eran profetas, consolaron y confirmaron a los hermanos con abundancia de palabra. [33] Y, tras pasar algún tiempo, fueron enviados por los hermanos en paz y de regreso a los apóstoles. [34] Sin embargo, a Silas le pareció bien quedarse allí (Hech. 15:31-34).

La reunión celebrada en Jerusalén—denominada posteriormente concilio—tuvo por añadidura una consecuencia de enorme relevancia histórica. No se trataba únicamente de que hubiera quedado confirmada sin discusión posible la tesis de que la justificación no era por las obras sino por gracia y recibida a través de la fe; no se trataba únicamente de que se hubiera

mantenido abierta la puerta a los gentiles; no se trataba únicamente de que se hubieran delimitado las condiciones para la convivencia entre judíos y gentiles en el seno del cristianismo. Por añadidura, la misión de Pablo y Bernabé había salido moralmente muy fortalecida por lo establecido en el decreto jacobeo. No resulta en absoluto extraño que tuviera un resultado inmediato al que dedicaremos el próximo capítulo.

Capítulo XII

DE ANTIOQUÍA A FILIPOS

Los nuevos colaboradores de Pablo

El concilio de Jerusalén y el decreto jacobeo habían significado un respaldo claro al contenido de la predicación de Pablo en Galacia. No resulta por ello sorprendente que decidiera volver a recorrer las iglesias fundadas por él y por Bernabé para informarles de lo sucedido. A esas alturas, lo que había quedado de manifiesto era que su teología que afirmaba la justificación por la fe sin obras era la correcta y no la que defendían aquellos que atribuían la justificación a las obras. Sin embargo, la gente que acompañaría a Pablo en lo que se ha denominado convencionalmente el segundo viaje misionero iba a ser distinta. La fuente lucana lo refiere de la siguiente manera:

> 35 Y Pablo y Bernabé se quedaron en Antioquía, enseñando la Palabra del Señor y anunciando
> el evangelio con otros muchos. 36 Y después de algunos días, Pablo dijo a Bernabé: «Volvamos
> a visitar a los hermanos de todas las ciudades en las que hemos anunciado la Palabra del Señor,
> para ver cómo están». 37 Y Bernabé quería que llevasen con ellos a Juan, el que tenía por
> sobrenombre Marcos; 38 pero a Pablo no le parecía bien llevar consigo al que se había separado
> de ellos en Panfilia, y no había seguido con ellos en la obra. 39 De manera que se produjo un
> desacuerdo tal entre ellos, que se separaron y mientras que Bernabé, tomando a Marcos, navegó
> hacia Chipre. 40 Pablo eligiendo a Silas, partió encomendado por los hermanos a la gracia del
> Señor. 41 Y recorrió Siria y Cilicia, confirmando a las iglesias (Hech. 15:35-41).

El inicio del segundo viaje misionero implicó, en primer lugar, la separación de Pablo y Bernabé. Convertido antes a la fe de Jesús y miembro relevante de la comunidad judeocristiana de Jerusalén, Bernabé había sido un persona más relevante que Pablo durante años. Cuando dio inicio el viaje de evangelización de los gentiles, el destino escogido fue Chipre, su tierra natal. Después la fuente lucana lo menciona siempre antes que a Pablo indicando su mayor importancia. Semejante prelación desaparece al término del viaje, tras el establecimiento de las iglesias de Galacia. A esas alturas, para Lucas resultaba obvio que Pablo era el personaje de más talla de los dos. La conclusión no era errónea porque cuando Bernabé pretendió que llevaran como colaborador a Juan Marcos, Pablo se opuso alegando—no sin

razón—que el muchacho ya los había abandonado en el viaje anterior. En la discusión que siguió, Bernabé no logró imponer su criterio y Pablo no estaba dispuesto a doblegarse. Por el contrario, optaron por separarse y ahora Pablo decidió llevar consigo a colaboradores nuevos y de su confianza. En este caso, se trataba de Silas al que volveremos a encontrarnos en los años siguientes.

El itinerario seguido por los dos es relativamente fácil de reconstruir. Se dirigieron al norte a través de la Alejandría de Siria, la moderna Iskenderun, y después se encaminaron hacia occidente hasta entrar en Cilicia. Una vez allí debieron tomar el camino que pasaba por Mopsuestia, Adana y Tarso. Desde esta ciudad torcieron al norte y cruzaron el Tauro por las Puertas Cilicias que permitían pasar de Cilicia a Capadocia. Aún en la actualidad, las denominadas Puertas Cilicias continúan siendo un paisaje impresionante. La historia transcurrió por ellas una y otra vez. En el 401 a.C., fueron atravesadas por el persa Ciro camino de Babilonia. Fue así como acabó con este Imperio mesopotámico y promulgó el edicto que permitió a los judíos regresar del exilio babilónico a la tierra. En el 333 a.C., Alejandro Magno las cruzó también con la intención de aniquilar al Imperio persa. Esperaba que los persas lo emboscaran, pero lo cierto es que habían huido en dirección a Tarso arrasándola. Hasta los cruzados—que las denominaron las puertas de Judas por el peligro que representaban de un ataque—utilizaron ese camino para alcanzar Palestina y tomar Jerusalén. Para el propio Pablo, pudieron ser en sus primeros años de vida, el lugar de paso obligado hacia otro mundo. Ahora, torciendo hacia occidente, siguió con sus colaboradores una calzada romana que los llevó hasta el territorio del rey Antíoco, aliado de Roma y desde allí continuaron hasta Derbe. Pablo y Bernabé habían alcanzado el punto más oriental hasta la fecha cuando atravesaron el sur de Galacia desde la dirección opuesta.

Partiendo de Derbe, Pablo y Silas llegaron a Listra, que también era uno de los escenarios de su actividad misionera anterior (Hech. 16:1). En esta localidad se encontraba un discípulo llamado Timoteo. El joven procedía de una familia mixta. Su madre era judía—y por lo que refiere la fuente lucana y contaría tiempo después Pablo—y muy piadosa (Hech. 16:1; 2 Tim. 1:5 y ss.; 3:14 y ss.). Sin embargo, se había casado con un gentil y el niño, a pesar de haber recibido una educación judía, no había sido circuncidado. Es muy posible que cuando se convirtió al evangelio, Timoteo fuera un temeroso de

Dios y acudiera puntualmente a la sinagoga. Según información proporcionada por el mismo Pablo, había sido labor de las mujeres de la familia—su abuela Loida y su madre Eunice, que le inculcaron la Escritura —el que Timoteo no se decantara hacia el paganismo sino hacia la fe en el único Dios verdadero (2 Tim. 3:15). Los hermanos de Listra y de Iconio tenían un excelente concepto de él, tanto que Pablo concibió la idea de convertirlo en uno de sus colaboradores (Hech. 16:2-3). Sin embargo, existía el riesgo de que los judíos no estuvieran dispuestos a escuchar a un gentil. Precisamente por ello, «Pablo [...] le circuncidó por causa de los judíos que estaban en aquellos lugares; porque todos sabían que su padre era griego» (Hech. 16:3).

El episodio resulta bien revelador de la manera en la que Pablo procuraba evitar cualquier obstáculo contra la predicación del evangelio. La circuncisión le resultaba intolerable si se presentaba como una obligación para los gentiles que además pudiera ser interpretada como una afirmación de que la salvación era por obras. Esa había sido su posición en la carta dirigida a las comunidades de Galacia y también en el curso del denominado concilio de Jerusalén. Sin embargo, estaba dispuesto a realizar concesiones si eran precisamente eso, no obligaciones, sino cesiones para que el evangelio fuera aceptado con más facilidad. A decir verdad, el principio seguido por Pablo era el mismo que hemos observado en el concilio de Jerusalén y que, dicho sea de paso, continuaremos viendo a lo largo de su carrera apostólica. Determinadas prohibiciones no podían ser aceptadas como preceptos de carácter general, pero sí como renuncias voluntarias acometidas para evitar el poner tropiezos a las personas a las que se iba a comunicar el evangelio. Si en Jerusalén se había decidido que los gentiles debían evitar cierto tipo de matrimonios consanguíneos y algunos alimentos para evitar que los judíos los contemplaran con resquemor, Pablo podía ahora disponer la circuncisión de Timoteo apelando al mismo criterio. Al respecto, no deja de ser significativo que uno de los cometidos que Pablo adoptó al pasar por las ciudades donde había iglesias establecidas por él fue el de comunicarle las decisiones adoptadas por el concilio de Jerusalén (Hech. 16:4). Se trataba únicamente de los prolegómenos.

La llegada a Europa

Ante el apóstol se abrían ahora varias posibilidades. Una era la de torcer al norte y encaminarse hacia Bitinia, la provincia situada en el noroeste de Asia Menor, donde se encontraban situadas las ciudades de Nicea y Nicomedia. Una vez en Bitinia, podían dirigirse hacia Antioquía de Bitinia y tomar el camino que conducía a la parte norte de la Frigia Paroreios—el territorio situado al norte y al sur de la cordillera de Sultan Dag—o bien podían dirigirse hacia Antioquía de Pisidia y alcanzar el norte de Frigia Paroreios desde allí cruzando la cordillera de Sultan Dag. Tanto en un caso como en otro, llegarían a Filomelio, la moderna Aksehir.

Lucas se refiere a la «región frigia y gálata», es decir, a la parte de Frigia que pertenecía a la provincia romana de Galacia, la región donde estaban Iconio y Antioquía de Pisidia. Tras dejar Filomeo por el noroeste, podrían entrar inmediatamente en la zona asiática de Frigia y llegar a Dorileo, que era un importantísimo cruce de caminos. Una vez allí se encontraban con dos opciones. Hacia el norte se hallaba la frontera de la provincia de Bitinia y hacia occidente se encontraba Misia, el territorio noroccidental de la provincia de Asia. El plan de Pablo era continuar adentrándose en Bitinia predicando el evangelio. Se trataba de continuar el camino hacia occidente y alcanzar la ciudad de Éfeso. Sin embargo, lo que sucedió fue muy diferente y, por añadidura, constituyó un acontecimiento que sería de una extraordinaria importancia para la historia del mundo, en general, y de Europa, en particular. La fuente lucana lo refiere de la siguiente manera:

> [6] Y pasando a Frigia y la provincia de Galacia, el Espíritu Santo les prohibió hablar la Palabra en Asia. [7] Y cuando llegaron a Misia, intentaron ir a Bitinia; pero el Espíritu no los dejó (Hech. 16:6-7).

Al menos por dos veces, Pablo y sus colaboradores intentaron seguir internándose en Asia, pero les resultó imposible. Distintas manifestaciones del Espíritu les indicaron que debían abandonar ese propósito. ¿De qué manera se produjeron esas manifestaciones? Una posibilidad es que fuera a través de profecías pronunciadas en el curso de los cultos comunitarios. Eso fue lo que, muy posiblemente, sucedió en Antioquía cuando el Espíritu eligió a Bernabé y a Pablo para ser misioneros, y lo que ahora volvía a acontecer.

La única opción que le quedaba ahora a Pablo era desviarse hacia occidente, pasar el territorio de Misia y alcanzar la costa del Egeo en el

puerto de Alejandría Troas, la moderna Kestambol. Este fue precisamente el camino que siguieron (Hech. 16:8).

Troas se alzaba en el enclave de la antigua ciudad griega de Sigeia. Su fundación original—con el nombre de Antigonia Troas—se debió a Antígono, uno de los sucesores de Alejandro Magno. Sin embargo al año 300 a.C., la ciudad fue fundada nuevamente por Lisímaco, rey de Tracia, esta vez con el nombre de Alejandría Troas y recibiendo el estatus de ciudad libre. En la fuente lucana es denominada Troas (o Troade) que también era el nombre del distrito que la rodeaba, derivado a su vez de la antigua ciudad de Troya. La ciudad atrajo la atención de los gobernantes más diversos. Julio César pensó en convertirla en su capital quizás en un intento por vincularse con los legendarios fundadores troyanos de Roma.[114] Constantino volvería a considerar la cuestión varios siglos después aunque, al final, se decidió a favor de Constantinopla. Por lo que se refiere a Augusto estimaba lo suficiente a la ciudad como para establecer en ella una colonia romana.

Años después habría una iglesia en Troas (Hech. 20:5-12), aunque no sepamos si Pablo la fundó en esta ocasión o en otra posterior. Lo que sí nos consta es que aquí al grupo formado por Pablo, Silas y Timoteo se unió un cuarto colaborador. El personaje en cuestión fue el autor del libro de los Hechos que, a partir de este momento, es redactado en primera persona del plural—nosotros—en lugar de en la tercera, ya que refiere episodios históricos concretos en los que intervino. En otras palabras, todo este segmento de la vida de Pablo nos ha sido transmitido gracias a la labor de un testigo ocular. La aparición de este nuevo miembro del equipo de Pablo —Lucas—coincidió con un episodio de enorme relevancia que la fuente lucana narra de la siguiente manera:

> [9] Y fue mostrada a Pablo de noche una visión: Un varón macedonio se puso ante él, rogándole, y diciendo: «Pasa a Macedonia, y ayúdanos». [10] Y en cuanto que tuvo la visión, procuramos partir a Macedonia, dando por cierto que Dios nos llamaba para que les anunciásemos el evangelio (Hech. 16:9-10).

La visión del varón macedonio fue uno de los acontecimientos que cambiaron la historia de manera decisiva. A partir de ese momento, puede decirse que Pablo abandonó por completo la idea de internarse en Asia—al menos de momento—y decidió pasar a Europa y extender por ese

continente el evangelio. Se ha especulado con la posibilidad de que el varón macedonio fuera el mismo Lucas que, previamente, había rogado a Pablo que se dirigiera a su tierra natal, Macedonia, para predicar allí la buena noticia. Supuestamente Lucas habría resultado tan persuasivo que Pablo habría quedado impresionado por sus argumentos y, ya en la noche, la imagen de Lucas pidiendo ayuda se le habría aparecido repitiendo su súplica. La hipótesis es posible, pero, en realidad, no contamos con base alguna como para afirmarla con total certeza. Fuera como fuese, Pablo obedeció la visión nocturna y junto con su equipo se encaminó a Macedonia.

La figura de Lucas es de una enorme relevancia aunque contamos con escasos datos sobre él. Sabemos, ciertamente, que era médico (Col. 4:15). Cabe la posibilidad de que fuera de Filipos lo que, siquiera en parte, explicaría su relato detallado del paso de Pablo por esta ciudad. Incluso su nombre indica que pudo ser un antiguo esclavo que había alcanzado la condición de liberto, quizás adquiriendo la manumisión gracias a la práctica de la medicina. Resulta imposible saber más con certeza aunque su obra—el evangelio que lleva su nombre y el libro de los Hechos—resulta excepcional y lo sitúa en la galería de los grandes historiadores clásicos superando en exactitud y meticulosidad a otros como Suetonio o Tácito. No podemos sino lamentar no disponer de más noticias históricas sobre este personaje al que Pablo se refirió amorosa y orgullosamente como «colaborador» (Filem. 24) y «médico amado». En los años siguientes, sería, sin duda alguna, una de las personalidades más cercanas y más útiles para el apóstol.

En Filipos

El primer pasaje para Macedonia que Pablo y sus tres colaboradores pudieron encontrar los llevó a Samotracia, una isla montañosa en la que pasaron una noche de camino hacia Neápolis, la moderna Kavalla. Este enclave en cuestión era el puerto más cercano a la ciudad de Filipos. Debieron contar con viento favorable ya el itinerario en total desde Troade solo les llevó dos días de viaje. Algunos años después el mismo trayecto tardaría más del doble (Hech. 20:6). Hasta Neápolis llegaba la Via Egnatia, la gran calzada romana que unía el Adriático con el Egeo y el Bósforo.

Pablo y sus compañeros la siguieron unas 10 millas (16 km) en dirección noroeste y alcanzaron así la ciudad de Filipos. La fuente lucana parece mostrar un especial interés por Filipos a la que presenta como colonia y capital del primer distrito de Macedonia. Ambos datos son meticulosamente exactos. De hecho, Macedonia había sido dividida en cuatro distritos por el romano Lucio Emilio Paulo en el 167 a.C.

El nombre de la ciudad derivaba de Filipo II de Macedonia, el padre de Alejandro Magno, que la fundó en el 356 a.C., en el lugar de un antiguo enclave llamado Krenides. En el año 42 a.C., se convirtió en una colonia romana después de que Marco Antonio y Octavio derrotaran en Filipos a Bruto y Casio, los asesinos de Julio César. Los vencedores establecieron en Filipos a algunos veteranos y la denominaron Colonia Victrix Philippensium, es decir, la colonia victoriosa de los filipenses. Doce años después, tras la victoria de Octavio sobre Marco Antonio, fueron establecidos en Filipos algunos de los seguidores de este último. Filipos recibió entonces el nombre de Colonia Iulia Philippensis al que se añadió el de Augusta cuando Octavio se convirtió en Augusto el año 27 a.C.

La Filipos que contemplaron Pablo y sus colaboradores era de cuestas empinadas y templos cuyo brillo se podía ver a varias millas o kilómetros de distancia. En la tierra llana, al pie de la colina, se podía contemplar la colonia de veteranos fundada por Augusto mientras que en la Acrópolis se hallaban los restos de la ciudad original establecida por Filipo de Macedonia. De manera bien reveladora, no existía una sinagoga en Filipos. A fin de cuentas, la ciudad era una colonia romana, apenas tenía vida comercial y no presentaba por ello alicientes para el establecimiento de un grupo relevante de judíos. Desde luego, en el caso de que hubiera judíos en la ciudad o carecían de medios o no llegaban al número mínimo de diez varones indispensable para contar con un *minyan*.[115] Sin embargo, sí sabemos que existía un lugar oficioso de reunión fuera de las murallas de la ciudad, a orillas del río Gangites (Hech. 16:13). Es muy posible que los congregados fueran en su mayoría mujeres, en algún caso judías, pero, quizás, mayoritariamente, «temerosas de Dios». Fue precisamente a este grupo de mujeres a las que, según la fuente lucana, se dirigieron Pablo y sus acompañantes:

[13] Y un día de sábado salimos por la puerta situada junto al río, donde solía celebrarse la
oración y, sentándonos, hablamos a las mujeres que se habían reunido. [14] Entonces una mujer
llamada Lidia, que vendía púrpura en la ciudad de Tiatira, temerosa de Dios, estaba oyendo y el
Señor le abrió el corazón para que estuviera atenta a lo que Pablo decía. [15] Y, después de ser
bautizada, junto con su casa, nos rogó, diciendo: «Si consideráis que soy fiel al Señor, entrad en
mi casa y quedaos en ella»; y nos obligó a hacerlo (Hech. 16:13-15).

El caso de Lidia resulta—una vez más—bien iluminador acerca de cómo eran los conversos que formarían en Europa las comunidades paulinas. Se trataba de una mujer que no procedía del paganismo, que tampoco ignoraba el judaísmo, pero que no había llegado a integrarse en su seno quizás por la resistencia que podía plantear su familia. Al escuchar a Pablo, consideró que era cierto su anuncio de que esa fe de Israel había encontrado su consumación con la venida del Mesías Jesús. Por añadidura, descubrió que existía una comunidad espiritual en la que podía integrarse plenamente sin ser un miembro de segunda clase como, en no escasa medida, eran los temerosos de Dios y en la que además las mujeres no tenían una posición marcadamente subordinada como en el judaísmo. De la sucinta noticia de Lucas parece además desprenderse que su casa—los adultos tanto esclavos como libres según el derecho romano—también abrazó el evangelio, aunque no tenemos noticia de que antes se hubieran acercado siquiera al judaísmo. Seguramente, para todos ellos resultaba obvio que la predicación del apóstol superaba la de los misioneros judíos siquiera porque se refería a promesas de Dios ya cumplidas en Jesús. Pero es que además les permitía integrarse en un ámbito comunitario en el que no existía diferencias entre hombre y mujer, esclavo o libre, judío o gentil (Gál. 3:28-29), diferencias todas ellas bien presentes en el judaísmo. No extraña el entusiasmo de Lidia ni tampoco su insistencia en poder manifestar su hospitalidad a aquellos que le habían traído aquel mensaje liberador.

A pesar de todo, Pablo no estaba dispuesto a dejarse mantener por sus conversos. Siguiendo una conducta típica de los rabinos, Pablo rechazó que sus discípulos se hicieran cargo de sus necesidades económicas y tanto él como sus acompañantes se sustentaron mediante el expediente de fabricar tiendas de campaña, el oficio de la familia del apóstol que él mismo había aprendido tiempo atrás. Las razones para este tipo de conducta eran diversas. Por un lado, tenía la ventaja de evitar cualquier referencia a

motivos mercenarios en su actividad misionera; por otro, le permitía dar un ejemplo de desinterés a los nuevos discípulos.

En Filipos, tuvo lugar un episodio que muestra la manera en que la llegada a un territorio totalmente gentil implicaba desafíos nuevos para la predicación del evangelio. La historia es narrada de la siguiente manera por la fuente lucana:

> [16] Y aconteció que, yendo nosotros a la oración, una muchacha que tenía espíritu de adivinación nos salió al encuentro. Se trataba de una joven que proporcionaba abundantes ganancias a sus amos adivinando. [17] Esta, mientras seguía a Pablo y a nosotros, daba voces, diciendo: «Estos hombres son siervos del Dios Altísimo que os anuncian el camino de salvación». [18] Y esto lo estuvo haciendo durante muchos días, pero desagradando a Pablo, este se volvió y dijo al espíritu: «Te ordeno en el nombre de Jesús el Mesías, que salgas de ella». Y salió en ese mismo momento. [19] Lo mejor sería que no se separe de la siguiente palabra. Y, al ver sus amos que había salido la esperanza de su ganancia, prendieron a Pablo y a Silas y los trajeron al foro, al magistrado; [20] y presentándolos a los magistrados, dijeron: «Estos hombres, que son judíos, alborotan nuestra ciudad [21] y predican ritos, que no nos resulta lícito recibir ni hacer porque somos romanos» (Hech. 16:16-21).

El texto resulta, en su sencillez, enormemente elocuente. Las prácticas propias del paganismo—como la adivinación prohibida por la Ley de Moisés y por el cristianismo—podían resultar lucrativas. Desconocemos la divinidad a la que apelaba la esclava a la hora de llevar a cabo su trabajo mántico. Muy posiblemente, se dedicaba a imitar a la pitonisa de Delfos y estaba también acogida a la devoción al dios Apolo, pero no podemos asegurarlo con total certeza. Sí sabemos que constituía una fuente de ingresos nada desdeñable para sus amos que estos, lógicamente, apreciaban. ¿Qué vio aquella muchacha en Pablo? Quizás únicamente la acción de un hombre cargado de espiritualidad. En un primer momento, parece que no dio mayor importancia a unas palabras que, a fin de cuenta, reflejaban la realidad. Posiblemente, la situación cambió cuando el apóstol llegó a la conclusión de que los gentiles podían terminar por asociarle con algún mago o filósofo propio del paganismo, algo totalmente lógico si se tiene en cuenta el respaldo que le proporcionaba la adivinadora. El enfrentamiento fue breve, pero decisivo. Pablo reprendió al espíritu de la muchacha que salió de ella. El problema es que a partir de ese momento también los dueños de la joven se vieron privados de una fuente de ingresos. Al considerarse dañados en sus intereses condujeron a Pablo y Silas ante los magistrados y los acusaron de judíos, es decir, fieles de una religión que los

romanos debían rechazar. Es posible que aquí aparezca la clave que permite explicar la ausencia de congregaciones judías en Filipos. Los habitantes de la colonia se consideraban tan medularmente romanos que, bajo ningún concepto, iban a permitir el establecimiento de una fe tan extraña como el monoteísmo judío. Como mucho, podían tolerar que algunas mujeres se reunieran a orar fuera de las puertas de la ciudad, pero Pablo y sus compañeros habían excedido aquellos estrechos límites.

La colonia de Filipos se regía como una especie de Roma en miniatura y sus dos magistrados colegiados disfrutaban del título honorario de pretores aunque el oficial era el de duumviros.[116] Al igual que sucedía con los cónsules romanos, los duumviros eran asistidos por los lictores. Estos llevaban como enseña de su cargo el haz (fasces) de varas y las hachas que denotaban su autoridad. No deja de ser significativo que en griego los lictores fueran denominados precisamente *rabdujoi*, es decir, los que llevan las varas. El símbolo de autoridad, de imperio de la ley y de orden unido a las varas y a las hachas dejó una huella tan obvia en la historia de Roma que milenios después Benito Mussolini las escogería como lema de su movimiento político dando lugar al término fascismo.

Lo que esperaban ahora los dueños de la muchacha que se había quedado sin el espíritu de adivinación era que los magistrados castigaran a aquellos inoportunos judíos. La acusación, claramente teñida de antisemitismo, recayó precisamente sobre Pablo y Silas que eran judíos. Ni Lucas que era gentil ni Timoteo que era hijo de griego fueron objeto de ataque alguno.

Sin embargo, el antisemitismo no se limitaba a los dueños de la joven. Según relata la fuente lucana, «agolpóse el pueblo contra ellos» (Hech. 16:22). Los magistrados deberían haberse enfrentado con aquel comportamiento y llevado a cabo una investigación en regla. Sin embargo, optaron por contentar a la turba. Puede que incluso pensaran que el intento de proselitismo por parte de judíos aunque no prohibido legalmente rozaba el ámbito de los antijurídico.[117] Así, «tras rasgarles las ropas, les mandaron azotar con varas» (Hech. 16:22). A continuación, los arrojaron en la cárcel con la intención de expulsarlos de la ciudad al día siguiente (Hech. 16:23).

A pesar de todo, la terrible experiencia no había quebrantado a Pablo. Ya había sido azotado varias veces por los judíos años atrás y además era consciente de que la ley romana estaba de su parte. La presencia de ánimo de Pablo y Silas—que pudieron escapar de la prisión al producirse un

temblor de tierra y que, no obstante, siguieron en ella—impresionó enormemente a uno de los carceleros que acabó abrazando el evangelio. La manera en que la fuente lucana narra el episodio constituye un breve resumen de la predicación de Pablo centrada en que la salvación se obtiene a través de la fe en Jesús:

> [29] El carcelero entonces pidiendo luz, entró y, temblando, cayó a los pies de Pablo y de Silas; [30] y sacándolos, les dijo: «Señores, ¿qué tengo que hacer para salvarme?». [31] Y ellos dijeron: «Cree en el Señor, Jesús el Mesías, y serás salvo tú y tu casa». [32] Y le hablaron la Palabra del Señor, junto con todos los que estaban en su casa. [33] Y tomándolos en aquella misma hora de la noche, les lavó las heridas de los azotes; y se bautizó junto con todos los suyos (Hech. 16:29-33).

Para Pablo, el episodio con las autoridades de Filipos no había concluido. Lo vivido el día anterior había sido todo menos una manifestación de la legalidad de Roma. Más bien, había constituido un ejemplo vergonzoso de tumulto antisemita respaldado de forma inaceptable por las autoridades de la colonia. Semejante desafuero no podía quedar así. Una vez más Lucas, un testigo directo de los hechos, relata lo que sucedió al día siguiente de la flagelación:

> [35] Y cuando se hizo de día, los magistrados enviaron a los alguaciles para que comunicaran: «Deja en libertad a aquellos hombres». [36] Y el carcelero se lo comunicó a Pablo: «Los magistrados han ordenado que se os ponga en libertad, así que ahora salid e idos en paz». [37] Entonces Pablo les dijo: «Hemos sido azotados públicamente sin haber sido condenados. A pesar de ser ciudadanos romanos, nos arrojaron a la cárcel y ¿ahora nos echan de manera encubierta? No, que vengan ellos y nos saquen». [38] Y los alguaciles regresaron a decir a los magistrados estas palabras quitar dos puntos y les entró miedo al escuchar que eran romanos. [39] De manera que acudieron y les ofrecieron excusas y, poniéndoles en libertad, les suplicaron que salieran de la ciudad (Hech. 16:35-39).

El episodio concluyó de forma satisfactoria para ambas partes. Pablo estuvo dispuesto a no proceder a emprender acciones legales contra los magistrados que habían violado sus derechos como ciudadano romano. Incluso no tuvo inconveniente en aceptar marcharse de Filipos comprendiendo que los magistrados no se habían visto capaces de protegerlos contra una población impregnada de antisemitismo. Sin embargo, es muy posible que a través de esas concesiones, Pablo se granjeara la buena voluntad de los magistrados en relación con la comunidad que dejaba establecida en Filipos. Al frente de ella quedó Lucas

que desaparece del relato de los Hechos en este momento y no vuelve a reaparecer hasta algunos años más tarde y precisamente en este mismo lugar. Lo que a lo largo de los años los judíos no habían logrado—dejar establecida una comunidad estable en Filipos—lo consiguió Pablo mediante una acción que demuestra su enorme flexibilidad táctica. Su primera meta era lograr el avance del evangelio. Si para conseguirlo tenía que renunciar a los derechos que le otorgaba su ciudadanía romana, estaba más que dispuesto a hacerlo. Se trataba, a fin de cuentas, de la misma convicción con que se había sometido en Jerusalén a aceptar la abstención de ciertos alimentos para los conversos gentiles o a realizar la circuncisión de Timoteo para no escandalizar a los judíos a los que deseaba comunicar el mensaje de Jesús. La acción de Pablo, desde luego, tuvo su fruto. Como veremos más adelante, la congregación de Filipos fue objeto de una de las cartas del apóstol, misiva en la que se refiere a miembros de esta comunidad como Evodia, Síntique o Clemente (Fil. 4:2 y ss.) con verdadero aprecio. Sabemos también que aquella iglesia envió periódicamente ofrendas a Pablo que este no gustaba de recibir—ya conocemos su opinión sobre cómo debería mantenerse un misionero—pero que aceptó, en parte, para no ofender a los filipenses y, en parte, como dirigidas a Dios y no a él (Fil. 4:10 y ss.). Pero, por ahora, todo eso se hallaba situado en un futuro lejano. El inmediato—que era el que preocupaba a Pablo—estaba en seguir expandiendo el evangelio por Europa.

Capítulo XIII

DE TESALÓNICA A ATENAS

En Tesalónica

Tras salir de Filipos, Pablo, Silas y Timoteo se encaminaron por la Via Egnatia hacia el oeste. Se trataba de un viaje de tres días, en el curso del cual atravesaron dos ciudades actualmente desaparecidas: Anfípolis, la capital del primer distrito de Macedonia, y Apolonia. Así, llegaron a Tesalónica, una localidad situada a unas 93 millas (150 km) de Filipos. Desde luego, se trató de un itinerario no pequeño—y sin paralelos—que deja de manifiesto el ardor de Pablo y también una fortaleza física que encaja mal con las tesis sobre una enfermedad crónica. Tesalónica se encontraba situada cerca de una antigua ciudad llamada Terma, que dio su nombre al golfo Termaico, ahora denominado golfo de Tesaloniki.

Tesalónica fue fundada en torno al año 315 a.C., por Casandro, rey de Macedonia, que le dio su nombre por su esposa Tesalónica, hija de Filipo II de Macedonia y medio hermana de Alejandro Magno. Casandro estaba además empeñado en que la ciudad se convirtiera en una población importante y para conseguirlo asentó de manera forzada en Tesalónica a los habitantes de la antigua Terme y de otras 25 ciudades cercanas. No puede discutirse que logró su propósito. Cuando en el 167 a.C., los romanos dividieron Macedonia en cuatro distritos, Tesalónica se convirtió en capital del segundo. Con posterioridad, en el 146 a.C., cuando Macedonia se convirtió en provincia romana, Tesalónica fue elegida como sede de la administración provincial.

Desde el año 42 a.C., Tesalónica disfrutó del estatus de ciudad libre gobernada por sus propios politárcas. Resulta obligado señalar que esta denominación de los magistrados no aparece en ninguna fuente escrita griega aparte de Hechos 17:6. La tentación de deducir que Lucas se equivocaba en la terminología era lógica. La cuestión, sin embargo, es que la exactitud de Lucas ha quedado corroborada por distintas fuentes epigráficas encontradas tanto en Tesalónica como en el resto de

Macedonia.[118] Se trata, sin duda, de uno de esos detalles que confirman la tesis de un Lucas excepcionalmente meticuloso en su narración histórica.

Tesalónica en la época de Pablo debió constituir un verdadero regalo para la vista. Se hallaba ubicada en la cima de una colina desde la que podía contemplarse un azul golfo marítimo. Los montes que rodeaban la ciudad gozaban de un hermoso aspecto y entre ellos se encontraba el Olimpo de Tesalia, nevado en ocasiones y arrancado del mar. Los antiguos griegos consideraban que los dioses vivían en el Olimpo y tiene cierta lógica esa manera de pensar porque se trataba de un lugar de belleza extraordinaria. Baste señalar que es una reserva natural de Grecia desde el año 1938 y que en 1981, la Unión Europea lo declaró patrimonio natural como reserva de la biósfera. Como en tantas ocasiones, la belleza más sublime se encontraba vinculada con la superstición y la idolatría. Se trataba de un fenómeno que se repite todavía a día de hoy.

Dada la importancia de la ciudad de Tesalónica no sorprende que contara con una comunidad judía importante. Como tenía por costumbre, Pablo, acompañado de sus colaboradores, comenzó su labor evangelizadora dirigiéndose a la sinagoga:

> [1] ... llegaron a Tesalónica, donde estaba la sinagoga de los judíos. [2] Y Pablo, como tenía por costumbre, se dirigió al lugar donde se reunían, y por tres sábados discutió sobre las Escrituras con ellos, [3] afirmando y sosteniendo, que era indispensable que el Mesías padeciese y que resucitase de los muertos y que Jesús, al que os anuncio, según decía, era el Mesías (Hech. 17:1-3).

El esquema de la predicación paulina recogido por Lucas está impregnado de una notable autenticidad. Pablo exponía, en primer lugar, que el Mesías debía sufrir y resucitar, un extremo que, como ya hemos visto, aparecía recogido en pasajes de la Escritura como el canto del siervo de Isaías 53 entre otros.[119] Asentado ese principio teológico—que encontramos en otras fuentes judías desde los documentos del mar Muerto al Talmud pasando por el Tárgum de Isaías—Pablo señalaba cómo esas profecías mesiánicas se habían cumplido en Jesús. La reacción fue que aceptaron la predicación de Pablo y se unieron con él y con Silas «algunos judíos y una gran multitud de griegos religiosos y no pocas mujeres nobles» (Hech. 17:4). En otras palabras, hubo judíos que creyeron que las profecías sobre el Mesías se habían cumplido en Jesús, pero, presumiblemente, el impacto mayor se

produjo entre aquellos asistentes a la sinagoga que o formaban parte de los temerosos de Dios o eran prosélitos de origen pagano. Entre ellos, como en otros lugares del imperio, se encontraban mujeres de cierta posición. Poseemos incluso datos adicionales sobre algunos de los conversos. Ese sería el caso, por ejemplo, de Jasón, que alojó a los tres misioneros. De él sabemos que era judío y, posiblemente, su nombre griego ocultaba el judío de Josué.[120] A este habría que sumar a Aristarco y a Segundo (Hech. 20:4).

Se mire como se mire, la actividad misionera de Pablo y Silas implicaba un trastorno para la comunidad judía de Tesalónica. Por un lado, se traducía en la captación de no pocos conversos que ahora habían decidido creer en una especie de judaísmo realizado. Se trataba de una fe que se enraizaba en la historia de Israel—¡y de qué manera!—y que, a la vez, se presentaba mucho más flexible para con los gentiles y, sobre todo, eliminaba las barreras que el judaísmo mantenía hacia los temerosos de Dios o las mujeres. Esa circunstancia ya era de por sí grave, pero es que, por añadidura, entre los que habían aceptado el mensaje de Pablo se encontraban personajes de influencia en Tesalónica. Presumiblemente, hasta ese momento habían respaldado a la sinagoga. A partir de ahora, esa conducta la seguirían con la congregación establecida por Pablo y Silas. No sorprende que ante ese panorama se produjera una reacción negativa de los judíos de la que informa la fuente lucana:

> [5] Entonces los judíos que no habían creído, presa de la envidia, tomaron consigo a algunos hombres ociosos y malos y, juntando una turba, provocaron un alboroto en la ciudad y, asaltando la casa de Jasón, tenían intención de entregarlos al pueblo. [6] Sin embargo, al no hallarlos, trajeron a Jasón y a algunos hermanos ante los gobernadores de la ciudad, gritando: «Estos que alborotan el mundo, también han llegado hasta aquí; [7] Jasón los ha recibido y todos ellos actúan contra los decretos de César, diciendo que hay otro rey, Jesús» (Hech. 17:5-7).

En un primer momento, los judíos asaltaron la casa de Jasón con la intención de apoderarse de Pablo y Silas. No parece que buscaran someterlos a la disciplina sinagogal y flagelarlos, una experiencia, por cierto, por la que ya había pasado Pablo varias veces. Más bien, todo indica que pretendían entregarlos a una turba hostil quizás con la intención de apedrearlos como ya le había sucedido en alguna otra localidad a Pablo. Sin embargo, a pesar de sus esfuerzos, no encontraron a Pablo y a Silas sino a algunos de sus conversos. Fue en ese momento cuando los judíos optaron

por apoderarse de ellos y poner el asunto en manos de las autoridades romanas.

De manera bien significativa, los judíos decidieron acusarlos de sedición, un cargo de extraordinaria gravedad que, presumiblemente, hubiera podido aniquilar a la joven congregación. En el pasado había servido a las autoridades del templo de Jerusalén para conseguir del gobernador romano que ordenara la crucifixión de Jesús; ahora podía servir para abortar cualquier obra de evangelización, sobre todo si se tiene en cuenta que las comunidades judías del imperio estaban siendo objeto en los últimos tiempos de una creciente agitación nacionalista. El emperador Claudio había dado inicio a su principado con advertencias en contra de los problemas que los judíos causaban en Egipto y acabó recurriendo al expediente de expulsarlos de Roma.[121] Los misioneros ciertamente no eran nacionalistas—a decir verdad, el cristianismo ya había sufrido mucho por culpa del nacionalismo y, por definición, no podía aceptar tesis semejantes—pero la cuestión era si las autoridades romanas los verían como tales. A esa acusación pudo añadirse otra relacionada con el énfasis sobre la segunda venida de Jesús que Pablo hizo en Tesalónica.

Como tendremos ocasión de ver más adelante, los cristianos de Tesalónica esperaban con verdadero ardor que el Mesías regresara para establecer Su reino e incluso se dedicaban a especular sobre el tiempo que faltaba para que se produjera semejante evento. Anhelar a otro rey podía interpretarse como un deseo de derrocamiento del emperador, pero predecir al respecto entraba de lleno en lo delictivo. En el año 11 d.C. Augusto promulgó un decreto que prohibía las predicciones precisamente por el temor de que se pudiera utilizar políticamente.[122] Puede resultar llamativo para la gente de hoy en día, pero, efectivamente, un anuncio premonitorio de ese tipo podía ser instrumentalizado para provocar revueltas y, lógicamente, el poder deseaba tenerlo bajo control. Cinco años después, Tiberio confirmó la penalización de los pronósticos. Ciertamente, los adversarios judíos de Pablo y Silas se habían colocado en un terreno muy peligroso para los misioneros. Si, efectivamente, los politarcas aceptaban la acusación formulada contra ellos, si asociaban la labor de los misioneros con un movimiento subversivo, no solo su trayectoria europea podría verse concluida sino que además los judíos recuperarían su ascendiente sobre

aquellos gentiles. A fin de cuentas, ellos no pretendían que existiera otro rey.

El plan de los judíos fracasó—como, dicho sea de paso, sucedería durante las décadas siguientes—por la sencilla razón de que ni los misioneros eran vehículo de un mensaje político ni las autoridades romanas tenían la intención de entremeterse en discusiones de carácter meramente religioso. Tras escuchar a Jasón y a los otros cristianos, «los pusieron en libertad» (Hech. 17:9). Sin embargo, resultaba obvio que la vida de Pablo y Silas estaba en peligro y que, en cualquier momento, podían ser objeto de un linchamiento. No sorprende que Jasón y los demás discípulos adoptaran la decisión de enviarlos fuera de la ciudad.

Las alternativas con que se encontraban Pablo y Silas no eran muy numerosas. Si se quedaban, no solo asumían un riesgo para sus vidas sino también el de que se desencadenara una persecución sobre la joven iglesia de Tesalónica. Si, por el contrario, se marchaban, los conversos se verían expuestos a las burlas de una población que señalaría la manera en que aquellos dos judíos habían huido del peligro. Finalmente, optaron por la segunda posibilidad con la esperanza de que podrían regresar en algún momento. De hecho, sabemos por lo consignado en I Tesalonicenses 2:18 que Pablo intentó regresar a Tesalónica y ayudar a la iglesia establecida en esta ciudad, aunque no lo consiguió. En cualquier caso, muy posiblemente, la decisión de Pablo resultó la más adecuada. A pesar de los innegables peligros, detrás de ellos quedaba establecida una comunidad cristiana con la que volveremos a encontrarnos más adelante.

Los «nobles espirituales» de Berea

Como ya vimos, Pablo llegó a Tesalónica tras recorrer 93 millas (150 km) desde Filipos utilizando la Via Egnatia. Este camino cruzaba Macedonia y llegaba hasta su conclusión en Dirraquio, ya en el Adriático. Es muy posible que el plan inicial de Pablo fuera ir surcando Macedonia, llegar al Adriático y dirigirse desde allí a Italia para alcanzar la ciudad de Roma, la capital del imperio. De hecho, algunas referencias en su carta a los cristianos de esta ciudad, escrita seis o siete años después (Rom. 1:13; 15:22 y ss.) nos permiten ver que, efectivamente, había intentado visitar Roma, pero que le había resultado imposible. De hecho, en lugar de seguir

el itinerario mencionado, Pablo abandonó el camino principal y se encaminó hacia Berea que se encontraba a alguna distancia al sur y a la que Cicerón calificó como una ciudad fuera del camino.[123] ¿A qué se debió ese cambio sustancial? Por un lado, es obvio que la elección de Berea derivó de los cristianos tesalonicenses que deseaban que Pablo y Silas pudieran resguardarse en algún lugar seguro. También cabe la posibilidad de que Pablo considerara retrasar su llegada a Roma hasta que se viera libre de cualquier sospecha de sedición como la que habían arrojado sobre él los judíos de Tesalónica. Sin embargo, la razón más sólida para actuar así—que no tiene por qué excluir a las anteriores—pudo haber sido que le llegaron noticias de que Claudio había decidido expulsar a los judíos de Roma (c. 49 d.C.). Teniendo en cuenta esa circunstancia, Berea parecía un destino apropiado.

La presencia romana en Berea era antigua. De hecho, la ciudad había sido la primera que se había entregado a los romanos tras la victoria de estos en Pydna en 168 a.C. Como en el caso de Tesalónica, este enclave contaba con una comunidad judía a la que se dirigió Pablo para predicarles el evangelio. El relato de Lucas resulta especialmente revelador:

> [10] De manera inmediata, de noche, los hermanos enviaron a Berea a Pablo y a Silas. Y cuando llegaron, entraron en la sinagoga de los judíos. [11] Y estos eran más nobles que los que estaban en Tesalónica porque recibieron la Palabra con toda solicitud examinando a diario las Escrituras para ver si estas cosas se correspondían con la verdad. [12] De esta manera, creyeron muchos de ellos, tanto mujeres griegas de distinción como no pocos hombres (Hech. 17:10-12).

Históricamente, ha sido objeto de encendido debate lo que define la verdadera nobleza espiritual. No menos ha sido clave de controversia cuál es la base real de la autoridad espiritual. Por supuesto, algunas posiciones sostienen que la respuesta es la jerarquía religiosa. El sometimiento a ese organigrama religioso sería la muestra de nobleza espiritual y, por supuesto, la piedra de toque para saber si alguien se encuentra o no en el camino correcto. De manera claramente reveladora, ese no es el punto de vista mostrado por Lucas. Para el compañero del apóstol Pablo, lo que definía la nobleza espiritual no era la sumisión a un orden jerárquico, la aceptación del carácter apostólico del ministerio de Pablo o la inclinación ante la predicación paulina. No. Ni de lejos. Lo que definía a la gente de Berea

como más noble que los de Tesalónica fue que su punto de referencia, su piedra de toque, su base para discernir la verdad era la Escritura.

El que Pablo hubiera dicho que era apóstol o hubiera apelado a una institución eclesial no habría resultado del menor peso espiritual para la gente de Berea y no debería sorprender que el mismo apóstol no mencionara esas circunstancias. No. Ciertamente, la nobleza espiritual derivaba de ver en la Escritura la vara con la que medir la veracidad de una pretensión espiritual.

Aquella gente de Berea no se tomó semejante circunstancia a la ligera ni la redujeron a la categoría de mera posición teórica. Por el contrario, a diario, se dedicaron a leer la Escritura con verdadero detenimiento, con intenso cuidado, con auténtica diligencia para poder determinar si, efectivamente, lo que predicaba Pablo era cierto. Solo cuando comprobaron que aquella predicación encajaba con lo que enseñaba la Escritura la aceptaron. No lo habrían hecho jamás si Pablo hubiera pretendido—ciertamente, no lo hizo—que aceptaran su mensaje porque, por ejemplo, formaba parte de la única iglesia verdadera fuera de la cual no hay salvación o porque era un apóstol. Afirmar algo semejante habría sido contrario a su visión espiritual y, por supuesto, cualquiera con nobleza espiritual lo habría rechazado de plano. Sin embargo, resulta obvio que ni Pablo ni la gente de Berea podían sostener semejante punto de vista.

Desde luego, la respuesta de los judíos de Berea fue muy positiva. Se trataba de gente piadosa, sin duda, pero, a la vez, muy interesada en determinar la veracidad de lo que pudiera escuchar. Precisamente por ello, al oír a Pablo se dedicaron a contrastar el contenido de su predicación con lo que aparecía en la Escritura. El resultado de esa actitud resultó verdaderamente alentador. Ciertamente, entre los conversos no faltaron algunas importantes del grupo de las prosélitas, pero, en esta ocasión, el grueso de los que abrazaron el evangelio fueron judíos que habían llegado a la convicción de que en Jesús se había cumplido la Escritura (Hech. 17:8-12). Entre ellos se encontraba un tal Sopater, hijo de Pirro, que años después acompañaría a Pablo en un viaje a Jerusalén (Hech. 20:4). Posiblemente, se trate del mismo Sosípater mencionado años después por Pablo como uno de los conversos judíos (Rom. 16:21)

La situación transcurrió pacíficamente hasta que los judíos de Tesalónica tuvieron noticia de lo que estaba sucediendo. Al saberlo, se dirigieron a

Berea y desencadenaron un tumulto. El recurso había dado buen resultado en Tesalónica y, obviamente, esperaban que todo se volviera a repetir. Quizás incluso pensaban que esta vez Pablo caería en sus manos. Es muy posible que Pablo se opusiera a la idea de tener que abandonar a otra iglesia recientemente fundada. Al final, sus colaboradores, Silas y Timoteo, optaron por quedarse en Berea atendiendo a la joven congregación a la vez que convencían a Pablo para que se pusiera a salvo embarcándose (Hech. 17:13-4). La idea era que Silas y Timoteo se ocuparían de la comunidad establecida en Berea y en cuanto fuera posible se reunirían con el apóstol para continuar su viaje misionero. A pesar de todo, no debían estar muy convencidos[124] de que la seguridad física de Pablo no peligraría si abandonaba Berea, porque la fuente lucana narra que realizó el viaje hasta Atenas—un viaje que implicaba atravesar toda la región de Tesalia—acompañado. De hecho, se trataba de una zona infectada de bandoleros por la que no resultaba ni mucho menos seguro transitar. Desconocemos la ruta seguida por Pablo, pero algunas noticias apuntan a que, primero, fue llevado a Colyndros—cuyo nombre antiguo era Eguinion—y luego se encaminaron a Metone, una aldea costera. Allí, habrían encontrado una nave que los habría conducido a la ciudad más gloriosa del mundo helenístico: Atenas.

En Atenas

Describir las razones por las que Atenas seguía siendo un indiscutible punto de referencia cultural en la época de Pablo exigiría, probablemente, un volumen de dimensiones no menores al que ahora tiene el lector en las manos. Ciertamente, en el siglo siglo i d.C., Atenas no era ya ni de lejos la gran ciudad que había sido en su época de esplendor, pero, aun así, continuaba simbolizando los logros más sublimes del alma griega. A partir de las guerras médicas entabladas contra los persas en defensa de Grecia a inicios del siglo v a.C., Atenas había adquirido un papel sobresaliente en el mundo helenístico. Durante el medio siglo siguiente, se convirtió en la primera potencia política, económica y cultural de la época. Dotada de un sistema democrático—que aparecía por primera vez en la historia y que no se hallaba exento de características imperialistas ni de peligros demagógicos—Atenas acabó viéndose enfrentada a Esparta, una ciudad

regida por un sistema totalitario. En el curso de las guerras del Peloponeso (421-404 a.C.), Esparta acabó imponiéndose a Atenas. Sin embargo, la cuna de la democracia volvió a recuperar una parte de su papel preponderante durante el siglo siguiente e incluso se convirtió en la cabeza de la resistencia contra el expansionismo macedonio de Filipo II, el padre de Alejandro Magno. Atenas, ciertamente, fue derrotada en el año 338 a.C. en la batalla de Queronea, pero Filipo decidió tratarla con generosidad y consentir que conservara una porción relevante de su antigua libertad. Por lo que se refiere a su influencia cultura continuó siendo sobresaliente. De hecho, la base de la koiné, el griego común que se hablaba en el Mediterráneo y en el que se escribiría el Nuevo Testamento, era el dialecto ático, es decir, el griego específico de la ciudad de Atenas.

En esa situación se hallaba Atenas cuando en el 146 a.C., los romanos conquistaron Grecia. El conquistador deseaba incorporar Atenas a sus territorios, pero, a la vez, profesaba una rendida admiración por su legado cultural, un legado en el que se podía mencionar el haber sido la ciudad natal de Sócrates y Platón, la adoptiva de Aristóteles, Epicuro y Zenón, y el escenario de las obras de Sófocles, Solón, Eurípides o Aristófanes entre otros. Debe reconocerse que sentirse impresionado constituía un fenómeno natural. Con todo, a pesar de lo indiscutiblemente extraordinario que era su legado, no todo se mostraba positivo en Atenas. Su democracia había estado limitada a unos pocos y había terminado degenerando en una demagogia que la acabó destruyendo; sus filósofos acabaron derivando en no pocas ocasiones hacia doctrinas políticas de carácter totalitario y tampoco estaban ausente otras carencias morales propias del mundo clásico. En el futuro se dibujaban días peores porque desde Teomnesto, rector de la Academia en el 44 d.C. hasta Ammonio Alejandreo, el maestro de Plutarco, no contaría Atenas con un personaje de relieve suficiente como para hacer justicia a su legado anterior. Con todo, ciertamente el aspecto que llamó enormemente la atención de Pablo fue lo impregnada que la gran ciudad estaba de paganismo y de decadencia espiritual. No deja de ser significativo el que Apolonio de Tiana visitara también Atenas en fechas cercanas y dejara un testimonio más que negativo. Según Apolonio, aquellos atenienses avergonzaban, literalmente, a sus antepasados que habían derrotado a los invasores persas en la batalla de Salamina.

Cuando los acompañantes de Pablo lo dejaron en la ciudad, el apóstol insistió en que Timoteo y Silas se reunieran con él (Hech. 17:14-15). Posiblemente, lo impulsaba a esa insistencia no solo la soledad en que quedaba sino también la preocupación sobre su futuro en un medio que podía manifestarse muy hostil. De momento, lo único que le quedaba era esperarlos en Atenas y mientras lo hacía no pudo dejar de sentirse irritado por el paganismo que impregnaba la ciudad. Pablo era—y nunca quiso renunciar a serlo—un judío convencido. Precisamente por ello, profesaba un estricto monoteísmo y aborrecía la idea de que la Deidad pudiera ser representada a través de imágenes y que estas pudieran ser objeto de culto. A decir verdad, esa era la misma esencia de la Torah entregada por Dios a Moisés y cuyos primeros mandamientos afirmaban:

> Yo soy YHVH tu Dios que te sacó de la tierra de Egipto, de la casa de servidumbre. No tendrás otros dioses aparte de Mí. No te harás imagen ni semejanza de nada de lo que hay arriba en el cielo, ni abajo en la tierra, ni en las aguas de debajo de la tierra. No te inclinarás ante ellas ni les rendirás culto, porque Yo soy YHVH tu Dios... (Ex. 20:2-5).

Con seguridad, Pablo asistió en Atenas a la violación más escandalosa de aquellos dos mandamientos de la Ley de Dios que hubiera podido contemplar hasta la fecha. Los atenienses eran paganos como otros gentiles, sin duda, pero de una manera mucho más profusa. Sus templos, sus festivales, sus ritos, sus actividades más intrascendentes se hallaban impregnados de aquel paganismo omnipresente. Desde una perspectiva relativista como la que caracteriza a buena parte del Occidente actual aquellos hechos quizás no revestirían mayor importancia. A lo sumo, se podría pensar que eran reflejo de una cosmovisión errónea. Sin embargo, para Pablo—y para el cristianismo anterior y posterior a él—en aquellas manifestaciones había ocultas realidades espirituales de enorme gravedad. Una era que los hombres se habían entregado a adorar a las criaturas en lugar de al Creador cambiando la verdad por una sarta de mentiras (Rom. 1:23 y ss.) y la otra era que detrás de aquellas ceremonias y ritos se agazapaban seres demoníacos (1 Cor. 10:20) que ejercían su nefasta influencia sobre sus adoradores.

A pesar de todo, Pablo no cayó en el desánimo. Por el contrario, visitó—como era su costumbre—la sinagoga para predicar a judíos y temerosos de Dios, y comenzó a acudir al ágora ateniense para dirigirse a los paganos

(Hech. 17:16-7). Fue precisamente esta última actividad la que llamó la atención de algunos seguidores de las escuelas filosóficas epicúrea y estoica. Que no lo llegaron a entenderlo bien parece desprenderse del hecho de que algunos pensaban que predicaba a dioses nuevos de los que uno se llamaba Jesús y otro Anástasis, es decir, resurrección. No sería la última vez que los paganos comprendían de manera errónea a un misionero cristiano, pero hay que decir en crédito de los atenienses que en esta ocasión decidieron conducirlo al Areópago para darle oportunidad de exponer su mensaje. La fuente lucana ha dejado un relato de enorme interés sobre este episodio:

> 18 Y algunos filósofos de los epicúreos y de los estoicos, disputaban con él y unos decían: «¿Qué pretende este charlatán?». Y otros: «Parece que es un predicador de nuevos dioses», porque les predicaba a Jesús y la resurrección. 19 Y agarrándolo, lo trajeron al Areópago, diciendo: «¿Sería posible que supiéramos en qué consiste esta nueva doctrina de la que hablas? 20 Ya que nos cuentas cosas nuevas, queremos saber su significado». 21 (Entonces todos los atenienses y los residentes extranjeros no se ocupaban de otra cosa más que de decir o escuchar la última novedad). 22 Pablo, de pie en medio del Areópago, dijo: «Varones atenienses, en todo os veo muy religiosos 23 porque mientras paseaba y miraba vuestros santuarios, he dado también con un altar en el que aparecía la inscripción: AL DIOS DESCONOCIDO. A aquel pues, que vosotros honráis sin conocerlo, es al que yo os anuncio yo. 24 El Dios que hizo el mundo y todas las cosas que en él hay, este, al ser Señor del cielo y de la tierra, que no habita en templos hechos por manos de hombres, 25 ni recibe culto de manos de hombres, como si necesitara algo ya que Él es quien otorga a todos vida y respiración y todas las cosas; 26 y de una sangre ha hecho todo el linaje de los hombres para que habitase sobre toda la faz de la tierra y les ha prefijado el orden de los tiempos y los límites de su morada 27 para que buscasen a Dios, a ver si de alguna manera, a tientas, lo encontraban y eso que es verdad que no se encuentra lejos de cada uno de nosotros 28 porque en Él vivimos y nos movemos, y existimos como también han dicho algunos de vuestros poetas: Porque somos también linaje suyo. 29 Siendo, pues, linaje de Dios, no hemos de considerar que la Deidad sea algo semejante al oro o a la plata o a la piedra, a una imagen fruto del arte o de la imaginación de los hombres. 30 Sin embargo, Dios, tras haber pasado por alto los tiempos de esta ignorancia, ahora ordena a todos los hombres en todos los lugares que se arrepientan; 31 ya que ha establecido un día, en el que ha de juzgar al mundo con justicia, por medio de aquel Varón al que escogió, ofreciendo a todos una prueba fidedigna de ello al levantarlo de entre los muertos» (Hech. 17:18-31).

Ocasionalmente, se ha afirmado que el relato de Lucas es ficticio. Sin embargo, todo indica su autenticidad ya que, como en su día señaló H. J. Cadbury, «los especialistas en el mundo clásico se encuentran entre los más inclinados a defender la historicidad de la escena de Pablo en Atenas».[125] De hecho, Eduard Meyer llegó a afirmar que no lograba entender «cómo

alguien había considerado posible explicar esta escena como una invención».[126] De manera peculiar y significativa ha sido el prejuicio teológico el que ha negado el paulinismo del texto, algo que, como veremos, resulta insostenible.

De entrada, el discurso de Pablo en el Areópago guarda una notable similitud con lo que ya conocemos de su predicación ante un auditorio fundamentalmente pagano. En buena medida, constituye un desarrollo más elaborado de su predicación en Listra (Hech. 13:14 y ss.) con referencias además específicas a la situación concreta de Atenas. El apóstol era consciente de que no tenía ningún sentido apelar a la Escritura en medio de un ambiente que no la conocía y que incluso la habría desdeñado como correspondiente a una religión extraña. Por el contrario, apuntaba a algunos aspectos esenciales a partir de los cuales pudiera señalar a Jesús. Pablo no negaba—y la manera en que lo exponía podía servir para allanar el camino hacia el corazón de sus oyentes—que los atenienses eran muy religiosos (Hech. 17:22). Lo eran tanto que incluso se habían permitido levantar un altar al dios desconocido[127] por temor a que si dejaban de rendir culto a alguna divinidad, esta pudiera vengarse de ellos. Semejante apreciación había surgido durante la peste que afectó a Atenas en el siglo vi a.C. A pesar de que los atenienses habían ofrecido sacrificios a todas las divinidades, la plaga no había remitido. Fue así como decidieron pedir consejo a Epiménides sobre el camino que debía seguirse. Epiménides ordenó que se llevara un rebaño de ovejas blancas y negras hasta el Areópago y que allí se las soltara para que siguieran la senda que desearan. En los lugares donde los animales se detuvieron de manera espontánea, se procedió a sacrificarlos «al dios propicio y oportuno», un dios que, posiblemente, los atenienses desconocían, pero al que invocaban en medio de su dolor. La epidemia se detuvo entonces y se convirtió en costumbre lógica el erigir altares altares—y no solo en Atenas—al al dios desconocido, pero, ciertamente, real que intervenía de esa manera en las vidas de los seres humanos. De este Dios que no era conocido por ellos tenía Pablo precisamente la intención de hablarles.

Ese Dios desconocido había creado todo y, precisamente por ello, no parecía verosímil que necesitara habitar en templos o recibir culto humano (Hech. 17:23 y ss.). Lo afirmado por Pablo constituía una notable—y a la vez sólida—pirueta intelectual. De hecho, hasta ese punto podía ser seguido

con interés e incluso con cierto asentimiento por estoicos y epicúreos. Tampoco debió resultar inverosímil para estos el que afirmara a continuación que todos los seres humanos pertenecían al mismo linaje, a una especie de familia universal (Hech. 17:26). Precisamente en ese momento, Pablo introdujo en su predicación un elemento nuevo pero esencial. En el pasado, había esperado que los hombres lo buscaran—aunque fuera a tientas—y, de hecho, era obvio que algunos poetas griegos habían intuido ciertas verdades espirituales (Hech. 17:27-28). Pablo cita expresamente a Epiménides el cretense—que había rechazado que en la isla pudiera encontrarse la tumba de Zeus ya que «en ti vivimos, y nos movemos y existimos»—y a Arato, un autor estoico, de origen cilicio como Pablo, que había defendido que «todos somos linaje suyo» en referencia a Zeus. Por supuesto, el apóstol no estaba identificando al Zeus de los estoicos con el Dios único, pero sí subrayaba que, ocasionalmente, el paganismo, a tientas, había dado con ciertas realidades espirituales. Cuestión aparte es que hubiera sacado las consecuencias lógicas.

Por ejemplo, de todo lo anterior había que deducir que Dios no podía ser representado a través de imágenes, aunque, obviamente, los atenienses—y los paganos en general—hacían todo lo contrario (Hech. 17:29). Llegado a ese punto, Pablo introdujo un aspecto esencial en su discurso. Dios no solo era el Creador de todo. También ejercía su autoridad sobre esa creación. A diferencia del dios de los teístas del siglo xviii que había creado todo para luego abandonarlo a su arbitrio y no intervenir en la historia, el Dios predicado de Pablo ni abandonaba a Su creación ni estaba dispuesto a no intervenir en ella. Ese Dios único—que había soportado con paciencia la ceguera de los seres humanos—ahora los invitaba a cambiar de vida, a arrepentirse (Hech. 18:30). Se trataba de una oportunidad que les ofrecía antes de que llegara el día del juicio, un juicio que realizaría a través de un Hombre al que había levantado de entre los muertos (Hech. 18:31).

Si hasta ese momento la predicación de Pablo podía utilizar referencias en paralelos paganos y, a la vez, absorber de raíces procedentes de la Escritura que se refería al Dios único, Creador de todo el género humano y que no puede ni debe ser representado, ahora vino a introducir el elemento esencialmente cristiano. Por supuesto, la Escritura judía también se refería a un Dios que juzgaría a todos los pueblos (Sal. 98:9) a través del Mesías (Dan. 7:13 y ss.), pero el apóstol subrayaba que ya había llegado el

cumplimiento del tiempo. Dios juzgaría al mundo y lo haría a través de un Hombre al que había reivindicado trayéndolo del otro lado de la muerte.

Este aspecto provocó una inmediata reacción entre los oyentes. Según la fuente lucana, «cuando oyeron hablar de la resurrección de los muertos, unos se burlaron, y otros dijeron: Ya te oiremos hablar de eso en otra ocasión» (Hech. 17:18-32). Como hombres educados en la filosofía griega, el auditorio de Pablo podía llegar hasta un punto, pero este no incluía la creencia en que el cuerpo pudiera—ni debiera—volver a vivir. No se trataba únicamente de incredulidad. Existía también un elemento de repugnancia ante esa idea.

Se suele repetir de manera insistente que el paganismo rendía culto al cuerpo, mientras que el cristianismo lo aborrecía y acabó introduciendo un claro ascetismo en el pensamiento de Occidente. Ambas afirmaciones son profundamente erróneas. El paganismo pudo dispensar un culto al cuerpo en la admiración por los atletas o en un erotismo más o menos sofisticado. Sin embargo, veía algo innatamente malo en lo material y sostenía la máxima soma sema, es decir que el cuerpo (soma) es una tumba (sema) para el alma. ¿Cómo hubiera podido aceptar que el alma libre de lo material regresara para encerrarse nuevamente en aquella prisión? Por el contrario, el cristianismo—y en ello seguía al judaísmo—consideraba que la materia había sido creada por Dios y afirmaba que el ser humano no se vería reducido a un alma sino que recibiría un cuerpo en la resurrección. Excede el tema de nuestro estudio el analizar cómo el cristianismo se fue apartando de ese punto de vista primigenio para desplazarse en la dirección opuesta. Baste señalar que se debió en no escasa medida a la influencia de la filosofía griega que rechazó a Pablo aquel día en el Areópago ateniense y que uno de los triunfos del paganismo fue que esa cosmovisión acabara entrando en el cristianismo e incluso se presentara como una especie de superioridad espiritual, bien lejana, desde luego, de la nobleza espiritual real que caracterizó a la gente de Berea.

No todos reaccionaron con incredulidad al mensaje del apóstol. La fuente lucana se refiere a la conversión de un miembro del Areópago llamado Dionisio, a la de una mujer llamada Dámaris y a la de algunos otros (Hech. 17:34). Siglos después, circularon leyendas referidas a Dionisio afirmando que había sido el primer obispo de Atenas e incluso el autor de obras místicas. Tampoco faltaron los relatos que lo convirtieron en un

acompañante de Pablo en Roma y en obispo de París donde fue martirizado por Domiciano siendo sepultado en Montmartre, la colina de los mártires. Así se convertiría en Saint Denis o San Dionisio, patrono de Francia. Ninguno de estos relatos tiene la menor base histórica, pero ponen de manifiesto el ansia de determinadas sedes episcopales por otorgarse una relevancia histórica de la que carecían. Buena prueba de ello es que no tenemos la menor noticia fidedigna de que en Atenas—a diferencia de lo sucedido en otros lugares—quedara establecida una comunidad de creyentes. De hecho, cuando tiempo después Pablo se refiera a la primera iglesia establecida por él en Acaya no mencionará a Atenas, sino a una familia de Corinto (1 Cor. 16:15), precisamente la ciudad a la que se dirigió el apóstol a continuación. Semejante circunstancia debería mover a la reflexión sobre la escasa base de tantas creencias religiosas populares y antiguas, pero sin la menor base histórica.

Capítulo XIV

CORINTO

La llegada a Corinto

Después de su discurso en el Areópago, Pablo abandonó la ciudad de Atenas en dirección a Corinto pasando, muy posiblemente, por la población de Megara. A decir verdad, a esas alturas, no le sobraban las razones para sentirse satisfecho. Estaba convencido de que Dios le había impulsado a proclamar el evangelio en Macedonia, pero, por el momento, los resultados habían sido escasos. Ciertamente, habían quedado establecidas pequeñas comunidades en Filipos, Tesalónica y Berea, pero no era menos real que sobre ellas pesaban amenazas considerables y que él mismo había tenido que huir de ciudad en ciudad para salvar la vida. Por si fuera poco, su entrada en Acaya no se podía decir que se hubiera traducido en una mejora. Los atenienses habían sido correctos más allá de algunas burlas prepotentes, pero el fruto una vez más había resultado muy magro. No sorprende, en absoluto, que, años después, Pablo afirmara que había llegado a Corinto «con debilidad y mucho temor y temblor» (1 Cor. 2:3).

Desde luego, no era para menos si se tiene en cuenta la reputación de la ciudad. Corinto era conocida muy específicamente por su inmoralidad sexual. Al respecto, los refranes griegos que se referían a ella no son escasos. El proverbio «no está al alcance de cualquiera la navegación a Corinto» constituía una referencia a lo caras que eran las numerosas prostitutas de la ciudad; el dicho «vas a ganarte el sueldo a Corinto» era sinónimo de prostituirse y la expresión «corintia, vas a vender cerdos» servía para señalar a una mujer que ejercía de ramera. Es muy posible que el hecho de que la ciudad dispensara culto a Afrodita, la diosa helénica del amor, contribuyera a ese tipo de conducta. No en vano en el templo de la diosa se prostituían un millar de esclavas que atraía un floreciente turismo sexual.[128] Como tendremos ocasión de ver, Pablo comprobaría en su actividad misionera lo fundado de las creencias populares sobre Corinto y, seguramente, en el año y medio que permaneció en la ciudad, entendió que

el término corintear (*korinzein*) fuera sinónimo de llevar una vida moralmente depravada.

Resultaría, sin embargo, injusto el pretender asociar a la ciudad de Corinto única y exclusivamente con la inmoralidad sexual. De hecho, ya existía antes de la llegada de los dorios a Grecia en el primer milenio antes de Cristo[129] y aparece mencionada por Homero en la Ilíada (II, 70 y XIII, 664).[130] Situada en el istmo de Corinto, controlaba las rutas terrestres que unían la Grecia central con el Peloponeso, pero gracias a sus puertos de Leceo en el lado occidental del istmo y de Cencreas en el oriental, se convirtió en un verdadero emporio marítimo. Se hallaba situada en el lado norte del Acrocorinto, una elevación situada a una altura de casi 600 metros que dominaba la llanura y que también servía de ciudadela para eventualidades militares. La mencionada ciudadela contaba con un suministro continuo de agua procedente de la fuente superior de Peirene, mientras que la fuente inferior del mismo nombre proporcionaba suministro a la ciudad.

A lo largo de su dilatada historia, Corinto logró salir airosa de las crisis más difíciles. Sin embargo, en el año 146 a.C., asumió el mando de la liga acaya que se enfrentaba con Roma. La respuesta de los romanos no se hizo esperar y cuando Lucio Mummio tomó la ciudad, la arrasó, vendió a sus habitantes como esclavos y se apropió del territorio en nombre de Roma. Durante un siglo, pudo pensarse que Corinto nunca sería reconstruida. Fue precisamente Julio César el que la sacó de esa situación convirtiéndola en el año 44 a.C.—el mismo de su asesinato—en una colonia romana que recibió el nombre de *Laus Iulia Corinthiensis* (Alabanza Julia Corintia). Esta circunstancia explica que buen número de los habitantes de Corinto fueron romanos—en no escasa proporción antiguos esclavos o libertos procedentes de Italia—aunque también había muchos griegos y gente procedente del Mediterráneo, incluida una colonia judía. A partir del año 27 a.C., Corinto pasó además a convertirse en la sede del gobierno de la provincia romana de Acaya. De esa manera, aunque la nueva Corinto apenas tenía un siglo de existencia, había alcanzado ya una población que superaba a la de Atenas.

Años después, escribiendo a los corintios, Pablo mencionaría que existe gente que tiene muchos dioses y muchos señores a diferencia del monoteísmo cristiano (1 Cor. 8:5). La afirmación resultaba especialmente apropiada en Corinto donde además del culto a Afrodita que ya hemos

mencionado se adoraba, en especial, a Melicertes, una divinidad tiria que protegía a los navegantes; y a Poseidón, el dios del mar, en cuyo honor se celebraban cada dos años los juegos ítsmicos, presididos por Corinto, pero con la participación de todas las ciudades griegas.

La mezcla del culto—o la obsesión—por el sexo, el paganismo y la codicia impregnaban de manera muy especial a la ciudad de Corinto y Pablo tendría que enfrentarse durante los años siguientes con esas realidades tan distantes del mensaje que predicaba.

Aquila y Priscila

Tal y como era habitual en él, Pablo se mantuvo durante su estancia en Corinto gracias al oficio familiar, es decir, confeccionando tiendas de campaña. El lugar era más que adecuado porque, cuando concluía el verano, llegaban las primeras lluvias y se aproximaba el invierno, los fabricantes de tiendas—que además confeccionaban velas y tejían lonas—se veían abrumados por la demanda. Era el momento en que los navíos, anclados durante la estación fría en que no se navegaba, se reequipaban y había trabajo para cualquiera que fuera capaz de coser una lona. A diferencia de otros que han afirmado ser apóstoles, Pablo no tenía la menor intención de vivir a costa de la gente que abrazara el mensaje que predicaba. Por el contrario, en una ciudad caracterizada por la codicia y el afán de lucro, Pablo se resolvió a vivir única y exclusivamente de su trabajo. En ningún momento, debía nadie creer, ni siquiera abrigar la más ligera sospecha, de que su misión era una ocupación lucrativa o una manera de ganarse la vida como ha sucedido con tantos clérigos profesionales antes y después de la historia. El evangelio no le daba de vivir. Por el contrario, vivía para el evangelio.

Fue en estas circunstancias como Pablo se encontró con un matrimonio judío—Aquila y Priscila—que practicaban la misma ocupación y con los que se quedó. La pareja había tenido que abandonar Roma como consecuencia de la disposición del emperador Claudio que expulsaba de la capital a todos los judíos. Durante aquellas largas horas de trabajo en común, Pablo debió de testificarles acerca del Mesías Jesús porque lo cierto es que Aquila y Priscila abrazaron el evangelio y con posterioridad se convertirían en dos de los colaboradores más apreciados del apóstol.

Dado que los puertos de mar y montaña estaban cerrados por la estación invernal, Pablo tuvo que esperar un tiempo a que Silas y Timoteo se reunieran con él procedentes de Macedonia. Durante ese tiempo, no se entregó al ocio en lo que a su actividad misionera se refiere. Tal y como era su costumbre, comenzó a visitar la sinagoga para persuadir a los judíos y a los prosélitos de que Jesús era el Mesías (Hech. 18:1-4). De hecho, cuando Silas y Timoteo llegaron a Corinto el ambiente ya estaba tan cargado que Pablo había decidido apartarse de los judíos y dedicarse a evangelizar a los temerosos de Dios (Hech. 18:5-6).

No resulta poco habitual que un predicador que obtiene poco eco acabe adaptando sus predicaciones a su auditorio en la esperanza de obtener resultados más vistosos. Semejante acomodamiento no escasas veces se traduce en el compromiso con principios de una enorme relevancia. Pablo se comportó de manera diametralmente opuesta. En Corinto, decidió centrar su predicación, única y exclusivamente, en «Jesús el Mesías y este crucificado» (1 Cor. 2:2). Era perfectamente consciente de que en el ambiente de Corinto la referencia al crucificado era una locura y tampoco se le escapaba que aquella interpretación del Mesías no era bien recibida. Sin embargo, para él resultaba obvio que ese era el corazón del evangelio. Dios había decidido salvar a los hombres—que eran incapaces de obtener la salvación por sus propias obras (Gál. 2:21)—a través de la indispensable muerte del Mesías. De aceptar a través de la fe ese sacrificio expiatorio dependía la salvación o la condenación, y en esa proclamación centró Pablo sus predicaciones.

Los resultados, por sorprendente que pudiera parecer en un ambiente tan enrarecido espiritualmente, fueron buenos. Entre los nuevos conversos se encontraron Titio Justo, un temeroso de Dios, que vivía al lado de la sinagoga, pero también Crispo, el jefe de la sinagoga. Es muy posible que Titio Justo fuera el Cayo (o Gayo) al que hace referencia Pablo en Romanos 16:23. De ser así, su nombre completo sería Cayo Titio Justo y nos encontraríamos ante un ciudadano romano.[131] Tanto Crispo como Cayo, junto a un tal Estéfanas, son mencionados por Pablo como los primeros conversos de Acaya (Rom. 16:23)—un dato que coincide con la fuente lucana como hemos visto—a los que además habría bautizado personalmente (1 Cor. 1:15 y ss.; ver 16:15). Este último dato resulta de cierto interés ya que Pablo indica en el mismo texto que no bautizó después

a ninguno de los conversos. Tal tarea debió recaer entonces en Silas y Timoteo. ¿A qué se debía que Pablo entregara la tarea de bautizar a sus colaboradores y no la realizara él mismo salvo en algunos casos excepcionales? No lo sabemos a ciencia cierta, pero cabe la posibilidad de que fuera una manera de proporcionar a sus colaboradores una señal de autoridad ante los nuevos conversos. No eran, ciertamente, apóstoles, pero sí colaboradores de un apóstol que los consideraba dignos de confianza.

Silas y Timoteo traían consigo una ofrenda de los creyentes de Macedonia. Esa ofrenda permitió a Pablo mantener su propósito de no recibir dinero de los corintios (2 Cor. 11:9). El desarrollo fecundo de su labor apostólica y el cobijo para las reuniones que proporcionaba la casa de Justo constituían magníficas circunstancias que debieron compensar a Pablo del agitado estado de ánimo con que había llegado a Corinto. Por si fuera poco, en aquellos días fue objeto de una experiencia singular:

> 9 Entonces el Señor, una noche, le dijo a Pablo en una visión: «No temas, sino continua
> hablando, y no te calles 10 porque yo estoy contigo y nadie podrá hacerte daño porque yo tengo
> un pueblo numeroso en esta ciudad» (Hech. 18:9-10).

Aquella experiencia debió provocar un impacto considerable en el apóstol porque no solo siguió en Corinto, sino que también prolongó su estancia por un año y medio, un período de tiempo muy superior al que había dedicado a cualquiera de los puntos de misión anteriores (Hech. 18:11). Los resultados fueron verdaderamente prometedores. Entre los que abrazaron el evangelio se encontraba un tal Erasto. Lucas lo menciona como uno de los amigos de Pablo que lo ayudaron en su labor evangelizadora (Hech. 19:22) y lo mismo señala el apóstol (Rom. 16:23; 2 Tim 4:20). De Erasto sabemos que desempeñaba el puesto de tesorero de la ciudad, un cargo que es denominado en griego *oikonomos* y en latín *arcarius*. El 15 de abril de 1929, una expedición arqueológica de la *American School* en Atenas descubrió en Corinto una inscripción latina que podía traducirse «Erasto, en consideración a su cargo de edil, puso el pavimento a sus expensas». La pieza en cuestión debió ser colocada durante la segunda mitad del siglo i y se retiró cuando el pavimento fue reparado en torno al 150 d.C. Es muy probable que este Erasto sea el amigo de Pablo que era tesorero de la ciudad en el año 57 d.C. De ser así, debió hacerlo tan bien que unos 20 años

después fue promovido al cargo de edil y decidió dejar huella de su nombramiento poniendo a su cargo el pavimento de la ciudad.

Sin embargo, no todo resultó fácil para Pablo y sus colaboradores. El éxito de la predicación—como había sucedido en Tesalónica o en Filipos—acabó provocando la oposición de la comunidad judía. A fin de cuentas, no resulta extraño que no pudiera ver con buenos ojos que buen número de los temerosos de Dios y judíos tan relevantes como el jefe de la sinagoga aceptaran aquella interpretación peculiar de que el Mesías-Siervo de Isaías 53 ya se había manifestado en Jesús. Como en casos anteriores, decidieron abortar la obra de Pablo y sus colaboradores y para ello recurrieron a las autoridades romanas. El resultado de este episodio tendría una trascendencia que trascendería los límites de Corinto y se extendería a lo largo de varios años.

Bajo la protección del imperio

La fuente lucana ha dejado una descripción ajustada del enfrentamiento de los judíos de Corinto con Pablo. El texto señala lo siguiente:

> [12] Y siendo Galión procónsul de Acaya, los judíos se levantaron de común acuerdo contra Pablo, y le llevaron al tribunal, [13] diciendo: «Este persuade a los hombres a honrar a Dios contra la ley»; [14] y, cuando Pablo iba a abrir la boca, Galión dijo a los judíos: «Si se tratara de algún delito o de algún crimen grave, oh judíos, conforme a derecho yo os atendería; [15] pero, tratándose de cuestiones de palabras y de nombres y de vuestra Ley, ocupaos de ello vosotros; porque yo no quiero ser juez de esas cuestiones». [16] Y los echó del tribunal. [17] Entonces todos los griegos echando mano de Sóstenes, el jefe de la sinagoga, empezaron a golpearlo delante del tribunal sin que a Galión le importara lo más mínimo (Hech. 18:12-17).

En julio del año 51 d.C., Lucio Junio Galión había llegado a Corinto para desempeñar el cargo de procónsul de Acaya. Su nombre original era, en realidad, Marco Anneo Novato. De hecho, pertenecía a una familia española en la que también había nacido su hermano pequeño, el filósofo Marco Anneo Séneca, que, a la sazón, era tutor del futuro emperador Nerón. Marco Anneo Novato había cambiado su nombre al ser adoptado por Lucio Junio Galión, un amigo de su padre.

Hacía poco que el romano había asumido el cargo de procónsul, cuando los judíos de Corinto comparecieron ante él acusando a Pablo. Resultaba muy hábil tal y como planteaban la maniobra aquellos judíos. Se trataba de acusar a Pablo de predicar algo que, a pesar de lo que él afirmaba, no era el

judaísmo, sino una *religio illicita*. Si quedaba establecido ese aspecto judicialmente, Pablo—y los otros misioneros cristianos—se verían situados fuera de la ley. Precisamente por ello, las autoridades romanas debían tomar cartas en el asunto. De ser así, no solo se impediría la continuación de su labor misionera sino que además se obtendría algo mucho más valioso. Dado que Galión era procónsul—y no una simple autoridad local como los pretores de Filipos o los politarcas de Tesalónica—su decisión sentaría un precedente por el que podrían orientarse otros magistrados romanos. La oposición judía asestaría un golpe colosal a la expansión del evangelio.

Galión captó con enorme rapidez lo que se estaba discutiendo. Llegó así a la conclusión de que aquella no era una disputa legal ni tenía nada que ver con los asuntos que habitualmente juzgaba. Se trataba de una mera discusión teológica que a él y a la autoridad de Roma les resultaba absolutamente indiferente. Por supuesto, hubiera aceptado conocer el asunto si lo que se hubiera ventilado hubiera sido la transgresión del derecho de Roma, pero en cuestiones relacionadas con asuntos de la Ley judía no tenía la menor intención de entrometerse. Su decisión—impecable desde el punto de vista jurídico—muy posiblemente facilitó la misión de Pablo, y de otros predicadores cristianos, en el curso de los años siguientes. De hecho, no se produciría un cambio en la actitud de los gobernantes romanos hasta la persecución desencadenada por Nerón.

La fuente lucana incluye otro dato que resulta muy significativo. El procedimiento se había llevado a cabo ante el tribunal de Galión cuya plataforma de piedra puede contemplarse en el Corinto antiguo. Se trataba de una vista abierta que contemplaban no pocos corintios. Al parecer cuando estos vieron la manera en que las pretensiones de la comunidad judía eran rechazadas, echaron mano del presidente de la sinagoga y comenzaron a golpearlo. El hecho ya resultaba grave de por sí, pero es que además Galión fingió que no lo veía. Tanto en uno como en otro comportamiento, cuesta no ver un claro sentimiento antisemita. A la muchedumbre corintia la disputa entre aquellos judíos que afirmaban, como Pablo, que el Mesías había llegado y los que lo negaban le traía sin cuidado. Sin embargo, no dejaba de sentir una clara repulsión por la comunidad judía que pretendía utilizar las instituciones romanas para ventilar cuestiones religiosas. Su repugnancia por las intrigas de los judíos llegó hasta tal punto que aprovecharon el rechazo de sus pretensiones para golpear a su

presidente. Por lo que se refería a Galión, no estaba dispuesto a dejarse arrastrar por disputas internas del judaísmo y cuando los corintios decidieron golpear al jefe de la sinagoga prefirió no ver. Posiblemente, pensaba que se merecía más que justificadamente aquella paliza.

Las razones del rechazo de los judíos entre los corintios pudieron ser varias. Eran, desde luego, rigurosos monoteístas en medio de una sociedad volcada sobre el paganismo. Su moralidad era estricta en el seno de una ciudad que casi tenía obsesión por el sexo. Para remate, cabe la posibilidad de que compitieran con los naturales de Corinto en áreas como el comercio. Ninguna de esas circunstancias debió contribuir a convertirlos en populares y ahora, ante el tribunal de Galión, dieron rienda suelta a su resentimiento. De manera bien significativa, como tendremos ocasión de ver, ese resentimiento iría desplazándose poco a poco hacia los cristianos, aunque, de momento, la resolución de Galión lo hubiera impedido.

Las cartas a los Tesalonicenses[132]

El año y medio que Pablo pasó en Corinto resultó, indudablemente, fructífero y, a la vez, constituyó el marco de redacción de otras dos nuevas epístolas. Si la primera, la dirigida a los Gálatas, a pesar de su carácter circunstancial, recoge en miniatura el evangelio predicado por Pablo, las dos cartas destinadas a los creyentes de Tesalónica se ocupan de problemas más locales. Como se recordará, los amigos del apóstol lo habían llevado a Berea para ponerlo a salvo del ataque de los judíos de Tesalónica y cuando estos a su vez llegaron a Berea, lo condujeron hasta Atenas donde esperó a Timoteo y Silas. La reunión se realizó, pero no pasó mucho tiempo antes de que el apóstol los enviara de regreso a Macedonia para averiguar cuál era el estado en que se encontraban las comunidades fundadas en este viaje. Mientras Timoteo se dirigía a Tesalónica, Silas, muy posiblemente, se encaminó a Filipos. Es muy posible que Timoteo llevara consigo la carta que conocemos como la segunda epístola a los Tesalonicenses, una misiva que, a diferencia de, por ejemplo, Gálatas, aparece firmada por Pablo, Silas y Timoteo (2 Tes. 1:1). Los argumentos para pensar que la denominada segunda se escribió ante que la primera arrancan de su propio contenido. De hecho, en la segunda se menciona a los creyentes como sometidos a

persecución (2 Tes. 1:4 y ss.), una circunstancia que en la primera carta ya es citada como algo del pasado (I Tes. 1:6 y 2:14).[133]

Las noticias que Timoteo trajo a Pablo sobre la marcha de la comunidad de Tesalónica le produjeron una enorme alegría, aunque también le obligaron a responder a algunas cuestiones de carácter teológico que los conversos le habían planteado a Timoteo. Esa respuesta sería precisamente la misiva que aparece en nuestras biblias como la primera carta a los Tesalonicenses. A esas alturas resultaba obvio que los fieles de Tesalónica se habían comportado de una manera tan modélica que se habían convertido en un ejemplo en «un ejemplo para los creyentes de Macedonia y Acaya» (1 Tes. 1:7). La persecución, ya concluida, no había limitado en absoluto su entusiasmo.

El análisis de las dos epístolas nos proporciona datos muy interesantes acerca de las vivencias de una comunidad cristiana de reciente fundación que se hallaba inserta en un medio pagano y que sufría las presiones—incluso la persecución—de judíos y gentiles. Sin embargo, a pesar de ese panorama, lo cierto es que Pablo y sus colaboradores podían felicitarlos porque «vuestra fe va creciendo, y la caridad de cada uno de todos vosotros abunda en medio de vosotros, de tal manera que nos gloriamos de vosotros en las iglesias de Dios, de vuestra paciencia y fe en todas las persecuciones y tribulaciones que sufrís» (2 Tes. 1:3-4). Los tesalonicenses podían descansar además en el hecho de que Dios ejecutaría Su juicio sobre el mundo, un juicio que sería justo y que estaría vinculado a la presencia (parusía) del Mesías Jesús:

> 6 Porque para Dios resulta justo pagar con tribulación a los que os atribulan 7 y a vosotros, que
> sois objeto de la tribulación, proporcionaros reposo a nuestro lado, cuando se manifieste Jesús,
> el Señor, desde el cielo junto a los ángeles de Su poder, 8 en llama de fuego, para dar el pago a
> los que no conocieron a Dios ni obedecen al evangelio de nuestro Señor Jesús el Mesías; 9 los
> cuales serán castigados con eterna perdición apartados de la presencia del Señor y de la gloria
> de Su poder, 10 cuando venga en aquel día para ser glorificado en Sus santos, y ha admirado en
> todos los que creyeron (por cuanto nuestro testimonio ha sido creído entre vosotros) (2 Tes. 1:6-
> 10).

El retrato que emerge de estos versículos de Pablo resulta muy iluminador. La comunidad de Tesalónica era objeto de persecución, pero, a pesar de su juventud, no se había dejado doblegar. A decir verdad, se había convertido en un verdadero ejemplo en Macedonia y Grecia, y no solo por

su valor sino también por la forma en que la fe y el amor la caracterizaban. Una parte considerable de la fuerza espiritual que animaba a aquellos jóvenes creyentes era la fe en que Jesús el Mesías volvería para establecer Su reino. Cuando eso sucediera, los que se habían negado a recibirlo serían castigados con la perdición eterna, mientras que sus fieles recibirían una recompensa que resultaba incluso difícil de imaginar. No sorprende, por lo tanto, que en medio de esa tensión escatológica y sometidos a presiones externas, algunos de los cristianos tesalonicenses se hubieran entregado a especulaciones sobre la fecha de la parusía y, sobre todo, sobre su inmediatez. Al respecto, la advertencia de Pablo no puede ser más clara:

> [1] Sin embargo, os rogamos, hermanos, que en lo que se refiere a la venida de Jesús el Mesías, nuestro Señor, y a nuestra reunión con Él, [2] no os dejéis conmover fácilmente, ni os alarméis ni por espíritu, ni por palabra ni por carta, como si fuera nuestra, en el sentido de que el día del Señor está cerca (2 Tes. 2:1-2).

Pablo podía comprender perfectamente el entusiasmo escatológico de los tesalonicenses, pero deseaba dejar establecido con claridad que bajo ningún concepto debían permitir que un espíritu—posiblemente una declaración profética similar a otras a las que ya nos hemos referido—ni una carta falsa que pretendiera venir de él o de sus colaboradores los arrastrara a creer que la segunda venida de Jesús estaba cerca. Las razones para formular esa afirmación se encontraban ligadas al hecho de que la parusía sería precedida por una serie de acontecimientos que, desde luego, no habían tenido lugar ni lejanamente:

> [3] Que no os engañe nadie de ninguna manera; porque no vendrá sin que venga antes la apostasía y se manifieste el hombre de pecado, el hijo de perdición, [4] el que se opone y se rebela contra todo lo que se llama Dios, o es objeto de adoración hasta el punto de sentarse en el templo de Dios como Dios, haciéndose pasar por Dios. [5] ¿No os acordáis que cuando estaba todavía con vosotros, os decía esto? [6] Y vosotros sabéis lo que ahora lo retiene hasta que a su tiempo se manifieste. [7] Porque ya está actuando el misterio de iniquidad: solamente falta que sea quitado de en medio el que ahora le es un impedimento; [8] y entonces se manifestará aquel inicuo, al cual el Señor matará con el espíritu de Su boca y destruirá con el resplandor de Su venida, [9] al inicuo cuya venida tendrá lugar de acuerdo con la acción de Satanás, con gran poder y milagros y portentos mentirosos [10] y con todo engaño de iniquidad para los que van camino de la perdición; por cuanto no dieron acogida al amor a la verdad para salvarse. [11] Por lo tanto, Dios les envía una fuerza que induce al error para que crean a la mentira [12] para que sean condenados todos los que no creyeron en la verdad, sino que consintieron la iniquidad (2 Tes. 2:3-12).

Como indica Pablo (2 Tes. 2:5-6), los tesalonicenses sabían de sobra porque él se lo había enseñado que la parusía había de ser precedida por la apostasía y por la aparición de un personaje misterioso, el Hombre de pecado, que ahora era retenido. Lamentablemente, nosotros no disponemos de los datos más amplios que el apóstol había proporcionado a sus conversos. Podemos suponer que les había enseñado que el Hombre de pecado sería una manifestación colosal de maldad previa a la parusía y es obvio que ya estaba actuando en la época de Pablo. A pesar de esos datos, no resulta posible dilucidar si en este texto se hace referencia a un individuo, una institución o una falsa doctrina e, históricamente, han abundado las más diversas interpretaciones al respecto. Aún más difícil es saber qué impide su manifestación. De hecho, el sujeto gramatical del versículo 6 es neutro mientras que el del versículo 7 es masculino. En cualquiera de los casos, lo esencial para Pablo era que la conclusión de ese enfrentamiento final entre la iniquidad y el bien acabaría con la clara victoria del Mesías.

Desde el siglo xix, se ha extendido la interpretación de que el Hombre de pecado es el Anticristo, entendiendo como tal un político que aparecerá en los tiempos inmediatamente anteriores a la segunda venida. Sin embargo, a pesar de su popularidad, esa interpretación no ha sido ni uniforme ni mayoritaria a lo largo de la historia. Ya durante la Edad Media, los movimientos reformadores identificaron unánimemente al Hombre de pecado con el papado. Esa institución era, a fin de cuentas, la que se había arrogado una autoridad que no tenía para suplantar al mismo Dios. Esa misma visión volvería darse durante la Reforma. No es difícil comprender el porqué. Los reformadores desde Lutero y Calvino hasta otros autores menores veían que Cristo era la única cabeza de la iglesia, pero el papa afirmaba ser cabeza de la iglesia también; que Cristo era la roca sobre la que se había levantado la iglesia, pero el papa insistía en que esa roca era Pedro y que a él lo sucedían los papas; o que Cristo era el único sumo sacerdote, pero el papa insistía en que era el sumo pontífice. Incluso el papado sostenía no que solo había salvación en Jesús (Hech. 4:11-12) sino que la salvación derivaba directamente de estar sometido al papa. Desde esa perspectiva que, en términos históricos, resultó indiscutible hasta hace muy poco, el obstáculo que había impedido que la falsa doctrina—ya existente en la época de los apóstoles—avanzara había sido el Imperio romano. Al

desplomarse este, el papado fue absorbiendo muchas de las características del imperio colocándose en el lugar de Dios. Su retroceso se iría produciendo por el avance del conocimiento de la Escritura—el aliento de Su boca—aunque su aniquilación completa tendría lugar con la segunda venida. Siquiera porque esta interpretación ha sido la creída durante más tiempo a lo largo de la historia del cristianismo merece la pena conocerla.

Los últimos versículos de esta epístola nos muestran que el apóstol tenía una personalidad poco dada a la mera especulación teológica. Por el contrario, la vertiente práctica que lo lleva a exhortar a los creyentes para que se comporten de manera digna del evangelio aparece aquí con una energía especial. Al parecer, algunos tesalonicenses habían decidido—con buena fe o con descaro, no es fácil saberlo—que la proximidad de la venida de Jesús les permitía dejar de trabajar. Para Pablo, semejante conducta resultaba intolerable y tanto él como sus colaboradores habían dado un ejemplo bien nítido de cómo había que comportarse:

> [6] Además os mandamos, hermanos, en el nombre de nuestro Señor, Jesús el Mesías, que os apartéis de todo hermano que anduviere de manera desordenada y no conforme a la doctrina que recibieron de nosotros. [7] Porque vosotros mismos sabéis de qué manera debéis imitarnos; porque no anduvimos de forma desordenada entre vosotros, [8] ni comimos de balde el pan que perteneciera a alguien sino que trabajamos ardua y fatigosamente, de noche y de día, para no ser una carga para ninguno de vosotros; [9] no porque no tuviéramos derecho, sino para daros un ejemplo que podáis imitar. [10] Porque incluso cuando estábamos con vosotros, os ordenamos que si alguno no quiere trabajar, que tampoco coma. [11] Porque hemos oído que algunos de vosotros andan de manera desordenada, no trabajando en nada, salvo en meterse en la vida de los demás. [12] A esos les mandamos y rogamos por nuestro Señor, el Mesías Jesús, que, trabajando sosegadamente, se ganen el pan (2 Tes. 3:6-11).

Resulta obvio que Pablo no estaba dispuesto a tolerar que hubiera nadie que viviera de los demás apelando al entusiasmo religioso. Sin embargo, tampoco deseaba que el temor a ser víctimas de los aprovechados retrajera a los tesalonicenses de hacer el bien. Por el contrario, tras las severas palabras que acabamos de reproducir, el apóstol insiste en que no deben «cansarse de hacer el bien» (2 Tes. 3:13). Aún más. Aunque aquel que no se portaba de manera adecuada debía ser señalado para que se avergonzara, la finalidad de ese comportamiento no debía ser nunca la de situarlo entre los enemigos, sino la de suministrarle la amonestación propia de un hermano (2 Tes. 3:14-5).

La carta concluía finalmente con un deseo de paz para todos los creyentes de Tesalónica (2 Tes. 3:16) y con un dato curioso, el de que Pablo marcaba sus cartas con un signo que dejaba de manifiesto que eran verdaderamente suyas y no una falsificación (v. 17). El hecho de que tan solo unos versículos antes se refiriera también a cartas que pretendían ser suyas pero que no habían sido escritas por él nos obliga a pensar que algún enemigo suyo—o aprovechados que deseaban valerse de su autoridad—estaban recurriendo al innoble expediente de mostrar misivas falsas. El apóstol no estaba dispuesto a consentir esa conducta y aparte de que sus cartas eran siempre entregadas por un portador de confianza—en este caso, Timoteo—llevaban una señal que las autentificaba.

Al parecer Timoteo entregó la carta a los tesalonicenses y, ya de regreso en Corinto, informó a Pablo que seguían existiendo algunas cuestiones relacionadas con la parusía que resultaba indispensable aclarar. De ese deseo surgió precisamente la siguiente misiva de Pablo a Tesalonicenses, la que aparece en el Nuevo Testamento como primera.

Pablo—que firma la carta junto a Silvano y a Timoteo—volvió a manifestar la satisfacción que sentía por la iglesia establecida en Tesalónica. Desde muchos puntos de vista, los tesalonicenses eran creyentes ejemplares (1:2-3) y no resultaba extraño que su fama se hubiera extendido por Macedonia y Acaya (1:8). En buena medida, ese comportamiento arrancaba de la propia conducta de Pablo y sus colaboradores que habían trabajado día y noche para no ser gravosos a nadie mientras predicaban el evangelio (2:9). Ese comportamiento ejemplar debía ser manifiesto en todas las facetas de la vida:

> [1] Además, hermanos, os rogamos y exhortamos en el Señor Jesús que de la manera que fuisteis enseñados por nosotros sobre cómo os conviene andar y agradar a Dios, así continuéis creciendo, [2] porque ya sabéis qué mandamientos os dimos por el Señor Jesús. [3] Porque la voluntad de Dios es vuestra santificación: que os apartéis de fornicación; [4] que cada uno de vosotros sepa tener su cuerpo en santificación y honor; [5] no en pasión de concupiscencia, como los gentiles que no conocen a Dios. [6] Que ninguno abuse ni engañe en nada a su hermano porque el Señor es vengador de todo esto, como ya os hemos dicho y testificado, [7] porque no nos ha llamado Dios a la impureza, sino a la santificación (1 Tes. 4:1-7).

Es precisamente al llegar a este punto cuando Pablo aborda un tema que, por lo visto ya con anterioridad, debía causar una especial inquietud a los tesalonicenses. Nos referimos al destino de los que ya habían muerto y la

relación entre ellos y la segunda venida del Mesías. ¿Sería superior la situación de aquellos que todavía estuvieran vivos cuando el Mesías se manifestara de nuevo? ¿Existía esperanza para los muertos o no tenían ninguna? ¿Cómo sería la segunda venida de Jesús? ¿De qué manera tendría lugar la unión con Él cuando regresara? Preguntas como estas o similares habían sido planteadas por los tesalonicenses a Pablo y ahora el apóstol las respondía:

> 13 Tampoco, hermanos, queremos que estéis en ignorancia respecto a los que están muertos ni
> que os entristezcáis como los otros que no tienen esperanza. 14 Porque si creemos que Jesús
> murió y resucitó, así también traerá Dios con Él a los que murieron en Jesús. 15 Por lo cual, os
> decimos esto como Palabra del Señor: que nosotros que vivimos, que hayamos quedado hasta la
> venida del Señor, no precederemos a los que hayan muerto. 16 Porque el mismo Señor con grito
> de mando, con voz de arcángel y con trompeta de Dios, descenderá del cielo; y los muertos en
> el Mesías resucitarán primero. 17 Después nosotros, los que vivamos, los que quedemos,
> juntamente a ellos seremos arrebatados en las nubes para recibir al Señor en el aire y así
> estaremos siempre con el Señor. 18 Por tanto, consolaos los unos a los otros en estas palabras.
>
> 1 Sin embargo, por lo que se refiere a los tiempos y a las ocasiones, no tenéis, hermanos,
> necesidad de que os escriba, 2 porque vosotros sabéis bien, que el día del Señor vendrá como un
> ladrón por la noche, 3 que cuando digan «paz y seguridad», entonces les sobrevendrá una
> destrucción repentina, como los dolores que asaltan a la mujer preñada; y no escaparán. 4 Pero
> vosotros, hermanos, no estáis en tinieblas como para que aquel día os sorprenda como un
> ladrón; 5 porque todos vosotros sois hijos de la luz, e hijos del día; no somos de la noche, ni de
> las tinieblas. 6 Por tanto, no durmamos como los demás; sino más bien velemos y
> mantengámonos serenos 7 porque los que duermen, de noche duermen; y los que se
> enborrachan, de noche se enborrachan. 8 Por el contrario, nosotros, que somos del día,
> mantengámonos serenos, vestidos con la coraza de la fe y del amor, y con el yelmo de la
> esperanza de la salvación. 9 Porque no nos ha destinado Dios a la ira, sino a alcanzar la
> salvación gracias a nuestro Señor Jesús el Mesías; 10 el murió por nosotros, para que lo mismo
> que si velamos, o que si dormimos, vivamos junto a Él (1 Tes. 4:13-5:10).

El pasaje de Pablo ha dado desde mediados del siglo xix lugar a interpretaciones un tanto atrabiliarias sobre la segunda venida de Jesús y la realización de un rapto o arrebatamiento de los creyentes previo a la misma. El tema resulta tan sugestivo que incluso ha generado en los últimos años varias series de novelas de lo que deberíamos denominar escatología-ficción y de películas derivadas de las mismas. Sin embargo, por atractivo que pueda ser ese planteamiento, hay que señalar que poco o nada tiene que ver con lo que aquí señala Pablo. El apóstol no conoce nada similar a un arrebatamiento, primero, de los creyentes en el Mesías que luego—¡años

después!—será seguido por la venida de Jesús y la resurrección de los muertos. Lo que dice de manera meridianamente clara es que Jesús volverá y cuando vuelva los creyentes serán arrebatados para estar con Él siempre. Obviamente, acontecimiento tan trascendental provocaba en los tesalonicenses—lo sigue haciendo en personas de todo tipo—preguntas sobre cuándo sucedería. Pablo ya indicó en la primera carta dirigida a los Tesalonicenses—la que aparece como segunda en el Nuevo Testamento—que no sería antes de la apostasía y de la aparición del Hombre de pecado. Ahora añade que será en una época en que las personas hablarán de «paz y seguridad» sin percatarse de que va a caer sobre ellos una destrucción repentina. Con esos datos no tan difíciles de extrapolar a cualquier época, no resulta extraño que la segunda venida del Mesías vaya a sorprender a los habitantes del mundo. Podría suceder lo mismo con los creyentes, pero no debe ser así y no debe serlo no porque posean un calendario de los acontecimientos inmediatamente anteriores a la segunda venida del Mesías, sino porque, por definición, deben estar alerta para no verse sorprendidos.

Los últimos versículos de la carta los dedica el apóstol, siempre pragmático, a recordar algunos conceptos elementales que, en apariencia, no tienen que ver con el tema de la segunda venida. Los hermanos deben reconocer a los que se esfuerzan en la obra del Señor (vv. 12-13), ocuparse de todos los hermanos con paciencia (v. 14), seguir siempre el bien para con todos (v. 15), estar siempre alegres (v. 16), orar sin cesar dando gracias a Dios por todo (vv. 17-18), no apagar el Espíritu ni menospreciar las profecías (vv. 19-20) y—un consejo verdaderamente luminoso—examinar todo, pero quedarse solo con lo bueno (v. 21). Y, precisamente en ese momento, Pablo retoma la cuestión del regreso de Jesús. Los creyentes deben comportarse de esa manera y «el mismo Dios de paz os santificará completamente; y todo vuestro ser, espíritu, alma y cuerpo, será guardado irreprensible para la venida de nuestro Señor, Jesús el Mesías» (v. 22). Precisamente, al llegar a ese punto, el apóstol formula una promesa de la que pende todo lo anterior: «Fiel es el que os llama y lo hará» (v. 24).

Durante siglos, la creencia en la segunda venida del Mesías ha ocasionado no pocos trastornos, distracciones, especulaciones, divagaciones e incluso conductas inmorales. Nada de ello puede justificarse con la enseñanza o la conducta de un Pablo que aceptaba todos los aspectos escatológicos derivados de la Escritura—venida del Mesías, consumación de Su reino,

juicio final, resurrección, reunión con Él, etc.—pero que enfatizaba, como anteriormente lo habían hecho los profetas de Israel, Jesús y los judeocristianos los aspectos prácticos de ese cambio que iba a experimentar el cosmos. No había que pensar en cómo y cuándo vendría el Mesías, sino comportarse igual que si ahora mismo estuviera a punto de llegar. Que eso no implicaba una pizca de pasividad se podía ver en la incansable actividad del apóstol.

Capítulo XV

ÉFESO

La llegada a Éfeso

En la primavera del año 52, Pablo abandonó Corinto y acompañado por Aquila y Priscila se dirigió a Éfeso cruzando el Egeo. El viaje ha sido descrito brevemente por Lucas:

> [18] Mas Pablo, tras quedarse muchos días, se despidió de los hermanos, y navegó a Siria, y con él Priscila y Aquila, habiéndose rasurado la cabeza en Cencreas, porque tenía voto. [19] Y llegó a Efeso, y los dejó allí... (Hech. 18:18-19).

Como era habitual en Pablo, su primer paso fue encaminarse hacia la sinagoga local para compartir el mensaje del evangelio con otros judíos. Al parecer la acogida que recibió fue positiva e incluso se le invitó a quedarse por algún tiempo, pero Pablo tenía intención de llegar a Jerusalén para celebrar una fiesta judía que pudo ser la Pascua o Pentecostés. Tras dejar a Aquila y Priscila en Éfeso, se dirigió a Cesarea. De allí pasó a Jerusalén donde saludó a la iglesia madre y se dirigió a Antioquía. Como ya vimos, la relación de Pablo con esta iglesia había sido especialmente importante en el pasado, por lo que no sorprende que permaneciera allí durante algún tiempo (Hech. 18:19-22). Acto seguido, Pablo visitó a las comunidades que había establecido en Galacia y Frigia con la intención de confirmar a los discípulos (Hech. 18:23). En paralelo a este recorrido paulino, iba a llegar a Éfeso un predicador cristiano de características verdaderamente peculiares. La descripción que nos proporciona la fuente lucana resulta notablemente interesante:

> [24] Llegó entonces a Éfeso un judío llamado Apolos, que era natural de Alejandría, un hombre elocuente [loguios] y con un enorme conocimiento de las Escrituras. [25] Había sido instruido el camino del Señor y, fervoroso de espíritu, hablaba y enseñaba diligentemente las cosas que son del Señor, enseñando solamente en el bautismo de Juan. [26] Y comenzó a hablar confiadamente en la sinagoga; al cual como oyeron Priscila y Aquila, lo tomaron, y le declararon más particularmente el camino de Dios (Hech. 18:24-26).

El visitante, Apolos, era un judío de Alejandría en Egipto. Lucas lo denomina loguios, lo que puede entenderse como elocuente, pero también como persona culta o educada, perita en la cultura griega. A ese conocimiento de la cultura clásica, Apolos sumaba el de la Biblia. Las circunstancias son bien reveladoras porque implican que el cristianismo ya se había asentado en Egipto en los años 50 del siglo i, y que había alcanzado a sectores dotados de cierto relieve cultural. De hecho, el papiro Thiede del Evangelio de Mateo corresponde a esa fecha.[134] Que el evangelio hubiera empezado su asentamiento entre los judíos era—como hemos visto repetidamente—lo más natural. Pero el texto nos muestra algo más. En concreto, que existían comunidades de creyentes en Jesús que ya habían comenzado a existir antes de la experiencia pneumática de Pentecostés. Posiblemente, esos grupos comenzaron a articularse durante la vida misma de Jesús en Samaria y Palestina (Hech. 8:5-25) y el caso de Apolos indica que trascendieron de las fronteras de Israel. Estaban convencidos de que Jesús era el Mesías y el Señor, pero desconocían la experiencia espiritual que se había producido en la iglesia de Jerusalén. En cualquier caso, su entusiasmo era tan acentuado que podían enviar misioneros a lugares tan distantes como Éfeso. De manera bien significativa, su visión acerca de Jesús era la misma en todos los casos y lo único que variaba era la aceptación de un bautismo en agua solo o la creencia adicional en una experiencia adicional relacionada con el Espíritu Santo. Esa enorme cercanía de posiciones explica que Aquila y Priscila pudieran convencerlo con facilidad. Las enseñanzas paulinas—y las de la comunidad de Jerusalén, dicho sea de paso—no contradecían la que circulaba en aquellas comunidades de seguidores de Jesús que se habían formado antes de que este fuera crucificado. Coincidían, pero, a la vez, incluían aspectos como el del bautismo en el Espíritu Santo. Apolo aceptó aquella novedad con facilidad seguramente porque podía conectarla con la promesa del Espíritu Santo descrita en el capítulo 2 del profeta Joel y, de esa manera, inició una fecunda colaboración con el grupo paulino. Como señala la fuente lucana:

> [27] Y, al mostrar el deseo de pasar a Acaya, los hermanos le animaron y escribieron a los discípulos para que lo recibiesen y, cuando llegó, fue de enorme provecho a los que por medio de la gracia habían creído. [28] Porque con gran vehemencia convencía públicamente a los judíos, al mostrarles con las Escrituras que Jesús era el Mesías (Hech. 18:27-28).

Por su parte, Pablo, tras su viaje por Palestina y Siria, y confirmar a los discípulos de Galacia y Frigia, en la primavera del año 52, regresó a Éfeso por tierra. La fuente lucana se refiere a «las regiones superiores» (Hech. 19:1) lo que hace pensar que, en lugar de tomar el camino principal por los valles del Lico y el Meandro, viajó por una ruta situada más al norte y llegó hasta Éfeso desde el lado norte del monte Messogis, el moderno Aydin Daglari.

La provincia de Asia se había formado a partir del reino de Pérgamo que fue legado por su rey Atalo III al senado y al pueblo de Roma al morir en el año 133 a.C. Comprendía las regiones de Misia, Lidia, Caria, Licia y Frigia occidental. Aunque a inicios del siglo vi a.C., el territorio había sido incorporado por Creso al reino de Lidia, en 546 a.C., lo fue a Persia por Ciro. Todo ello sin contar los asentamientos griegos, de origen jonio, situados en la costa que existían desde hacía siglos. Desde el 480 a.C.—en que el rey persa Jerjes fue derrotado por los griegos—hasta la paz del rey de 387 a.C., las ciudades griegas habían sido libres. Su nuevo sometimiento a los persas concluyó al cabo de unas décadas cuando Alejandro las liberó en 334 a.C. A la muerte del conquistador macedonio, la zona siguió siendo regida por distintos gobernantes griegos e incluso tras verse unida a Roma las ciudades disfrutaron de una autonomía extraordinaria.

Aunque Pérgamo era la capital de la provincia, la ciudad más importante —y el asentamiento jonio más relevante—era Éfeso. Cuando Pablo llegó a Éfeso, la geografía no era igual que la actual. Se encontró así con una cala semicircular en la que había asentado un gran puerto. En los cerros que flanqueaban la ciudad había un templo dedicado a Afrodita en uno de los brazos del promontorio—una de las siete maravillas del mundo antiguo—y dos santuarios relacionados con Esculapio e Isis, en el otro. En el centro de la bahía, surgiendo del agua, se encontraba una estatua enorme del dios Poseidón que tenía en una mano, un delfín, y en otra, un tridente. La vinculación, pues, de los efesios con divinidades femeninas y maternas era más que evidente y explica, por ejemplo, como siglos después, se convertiría en un centro de culto a María. Esta vinculación con la idolatría de tintes femeninos era, ciertamente, varios siglos anterior a la llegada de Pablo. Originalmente, los habitantes de Éfeso habían sido carios adoradores de la gran diosa madre de Anatolia. La llegada de los jonios no desplazó ese culto local hasta el punto de que la diosa sobre la que giraba la vida de la

ciudad tenía un nombre—Artemis—que era prehelénico. Para los griegos, Artemis era una virgen cazadora a la que se representaba con muchos pechos para acentuar los aspectos maternales. Su templo albergaba una imagen «caída del cielo» (Hech. 19:35) lo que hace pensar quizás en un meteorito que tuviera una forma femenina.

El dominio romano no había borrado el carácter griego de las ciudades hasta tal punto que estas formaban una confederación que recibía el nombre de *koinon* de Asia y cuyos representantes eran denominados *asiarcas*. A finales del verano del 52, Pablo se encontraba de nuevo en Éfeso y allí permanecería casi tres años. Durante el tiempo que Pablo pasó en Éfeso, Lucas no se encontraba a su lado y, posiblemente, eso explica lo sucinta que es la narración de este período que hallamos en los Hechos. Con todo, los episodios recogidos en la fuente lucana resultan muy vívidos y hacen pensar en testimonios oculares que pudieron ser recogidos por Lucas.

Un ministerio de años

Lo primero que llama la atención es que Pablo encontró en Éfeso un conjunto de discípulos con una teología similar a la de Apolos. Su cristología, su soteriología eran similares a las de los otros grupos cristianos, pero solo conocían el bautismo de agua:

> [1] Y sucedió que mientras Apolos estaba en Corinto, Pablo, tras recorrer las regiones superiores,
> llegó a Éfeso, y al encontrarse a algunos discípulos, [2] les dijo: «¿Habéis recibido el Espíritu
> Santo después de creer?». Y ellos le dijeron: «Ni siquiera habíamos oído que hubiera Espíritu
> Santo». [3] Entonces dijo: «¿En qué, pues, fuisteis bautizados?». Y ellos dijeron: «En el bautismo
> de Juan». [4] Y dijo Pablo: «Juan bautizó con bautismo de arrepentimiento, diciendo al pueblo
> que creyeran en el que había de venir después de él, a saber, en Jesús el Mesías. [5] Cuando
> oyeron esto, fueron bautizados en el nombre del Señor Jesús. [6] Y habiéndoles impuesto Pablo
> las manos, vino sobre ellos el Espíritu Santo y se pusieron a hablar en lenguas y a profetizar. [7]
> Y eran en total como unos doce hombres (Hech. 19:1-7).

El texto resulta interesante no solo porque confirma la existencia de distintas comunidades cristianas formadas antes de la muerte de Jesús con una coincidencia teológica verdaderamente notable salvo en la cuestión del bautismo, sino porque además es la única vez en toda la Biblia en que se hace referencia a un rebautismo. La cuestión resulta aún más chocante porque Apolos no fue rebautizado. Quizás la razón sea que la repetición de la experiencia pentecostal—una repetición que implicaba también el hablar

en lenguas—seguía siempre un esquema de bautismo e imposición de manos, pero no se puede afirmar con seguridad.

En cualquier caso, aquel grupo de discípulos no constituía el interés principal de Pablo. Por el contrario, como había sucedido en su primera estancia, el apóstol se dirigió a la sinagoga. Durante tres meses, el apóstol pudo expresarse con absoluta libertad ante la comunidad judía. Sin embargo, como había sido habitual en otros lugares, acabó apareciendo un grupo que rechazaba la predicación paulina y que incluso se permitió vilipendiarla en público (Hech. 19:8-9). La respuesta de Pablo, también como en otros casos, fue buscarse otro acomodo. Sacó, pues, a los discípulos de la sinagoga y se estableció en la escuela de Tiranno.

Aquel arreglo, a pesar de todo, no dejaba de implicar un claro sacrificio no solo para Pablo sino también para la gente que acudía a escuchar su enseñanza. Tiranno era un maestro de filosofía y, de manera comprensible, ocupaba su local en las horas más frescas del día, aquellas en que sus alumnos no corrían el peligro de verse abrumados por el calor. Hacia las 11 del mediodía, cuando el sol comenzaba a convertirse en agobiante, Tiranno —y, por supuesto, sus discípulos—se marchaba a comer y dormir la siesta. Precisamente entonces era cuando Pablo llegaba a la escuela donde se quedaba hasta la cuatro de la tarde.[135] A esas alturas, llevaba a las espaldas varias horas de trabajo manual fabricando tiendas de campaña para poder mantenerse (Hech. 20:34). Sin embargo, en lugar de ir a descansar como el resto de los efesios, Pablo comenzaba una nueva jornada, bajo un calor asfixiante, ante unos alumnos con el suficiente interés por la verdad como para soportar a su lado aquel mismo agobio. Sobre las cuatro, cuando concluía su enseñanza, el apóstol regresaba al trabajo manual hasta la puesta del sol. Aquel era el ejemplo que Pablo podía dar a la gente a la que transmitía el evangelio. Ser apóstol no significa gozar de una posición económica, social y eclesial privilegiada. Implicaba, por el contrario, estar dispuesto a arrostrar los trabajos más duros, las incomodidades más arduas, las necesidades más extremas si de esa manera existía alguna posibilidad de anunciar a Cristo.

Aquella combinación de espíritu de sacrificio, de entrega y de inteligencia no dejó de dar fruto. Durante los casi tres años que Pablo pasó en la ciudad, dirigió la evangelización no solo enfocada en Éfeso sino también en toda la provincia de Asia. A esas alturas, el apóstol contaba con un equipo de

colaboradores de especial valía. Por ejemplo, uno de ellos llamado Epafras se ocupó de expandir el mensaje por las ciudades frigias de Colosas, Laodicea y Hierápolis, situadas en el valle del Lico (Col. 1:7; 2:1; 4:12 y ss.). La fuente lucana indica que, fruto de esa labor trienal fue que «todos los residentes de Asia, tanto judíos como griegos, escucharan la Palabra del Señor» (Hech. 19:10). Desde luego, su influencia resultó extraordinaria porque la presencia del cristianismo se mantuvo incólume en la zona hasta 1923. En esa fecha, tuvo lugar el intercambio de poblaciones entre Grecia y Turquía y el territorio fue islamizado.

A su carácter abiertamente pagano e incluso al culto a la diosa virgen—que tenía paralelos en otros lugares del Mediterráneo—Éfeso unía el estar especialmente contaminada por la afición a las ciencias ocultas. Los autores antiguos[136] nos han transmitido repetidamente la noticia de cómo los documentos que contenían conjuros y fórmulas mágicas recibían el nombre de *Ephesia grammata* (escritos efesios).[137]

En medio de ese ambiente, Lucas relata cómo Dios realizaba notables prodigios por mano de Pablo, «de tal manera que aun se colocaban sobre los enfermos los delantales y los pañuelos que había llevado y las enfermedades se iban de ellos, y los malos espíritus salían» (Hech. 19:12). Lo cierto es que la realización de prodigios por parte de misioneros cristianos en zonas del mundo y épocas donde abunda el ocultismo es un fenómeno muy repetido a lo largo de la historia y el caso de Pablo no resultó excepcional. Sin embargo, llama la atención que semejantes acciones no fueran impulsadas por el apóstol sino por gente que lo conocía.

Hasta qué punto Pablo debía ser un personaje conocido en la zona y aparecía vinculado con el mundo de lo prodigioso se desprende de una historia recogida en la fuente lucana y referida a unos exorcistas ambulantes. Este era un tipo común en la zona y de la misma manera que hoy podemos ver en los periódicos los anuncios de personas que prometen deshacer hechizos o adivinar el futuro, no era extraña en Éfeso la existencia de personas que vivían del ocultismo y de, supuestamente, ayudar a aquellos que padecían la presión de espíritus inmundos. Como sucede también hoy, estos personajes no dejaban de cosechar fracasos estrepitosos. El texto es el siguiente:

[13] Y algunos judíos, exorcistas itinerantes, intentaron invocar el nombre del Señor Jesús sobre los que tenían espíritus malignos, diciendo: «Os conjuro por Jesús, al que Pablo predica». [14] Había siete hijos de un judío llamado Sceva, príncipe de los sacerdotes, que hacían esto. [15] Y respondiendo el espíritu maligno, dijo: «A Jesús conozco y sé quién es Pablo pero vosotros ¿quiénes sois?». [16] Y el hombre en quien estaba el espíritu maligno, saltando sobre ellos y dominándolos pudo más que ellos, de tal manera que huyeron de aquella casa desnudos y heridos. [17] Y esto resultó notorio a todos, tanto judíos como griegos, los que habitaban en Éfeso y el temor los sobrecogió y fue ensalzado el nombre del Señor Jesús (Hech. 19:13-17).

Del relato hay que deducir que, al cabo de un tiempo, el nombre del Jesús predicado por Pablo era considerado por los practicantes del ocultismo como un personaje de suficiente relieve como para invocarlo en el curso de sus acciones. Es muy posible que ese conocimiento de Jesús tuviera que ver con la labor del apóstol. Sin embargo, Jesús no era una de las fuerzas demoníacas que podían movilizar a su antojo aquellos que se dedicaban a las ciencias ocultas. Precisamente por ello, el episodio de Steva concluyó de mala manera para los que lo habían iniciado. Para ellos sí lo que no para Pablo. Desde su nacimiento, el cristianismo había marcado una clara línea de separación con no pocos de los comportamientos de la sociedad en que se encontraba. Ahora, una de las cosas que quedaría claramente de manifiesto sería que abrazar la fe en Jesús y practicar alguna forma de ocultismo resultaban conductas radicalmente incompatibles. La fuente lucana es contundente al respecto:

[18] Y muchos de los que habían creído acudían a reconocer y dar cuenta de sus hechos. [19] Asimismo muchos de los que habían practicado artes ocultas, trajeron los libros y los quemaron delante de todos; y calculado su valor, descubrieron que era de 50,000 piezas de plata. [20] Así crecía poderosamente la Palabra del Señor y prevalecía (Hech. 19:18-20).

El pasaje, a pesar de su brevedad, constituye un paradigma de las consecuencias del proceso de conversión en el seno de una comunidad cristiana. El individuo aceptaba, por supuesto, algunas nociones teológicas claves como podía ser la identificación de Jesús con el Mesías o el Señor; la salvación regalada por Dios por pura gracia y recibida a través de la fe en el Mesías; la creencia en la resurrección de los muertos al final de los tiempos, etc. Pero ese paso iba seguido inmediatamente por otro: el de abandonar las prácticas cotidianas que chocaban con los principios éticos de la nueva fe. En este caso concreto, la oposición entre el ocultismo y el cristianismo se tradujo en el rechazo absoluto de la vida anterior. Los libros eran caros en la

época de Pablo y cuando estaban relacionados con artes ocultas su precio se disparaba. A pesar de todo, los conversos decidieron deshacerse de ellos quemándolos, un gesto bien claro de rechazo hacia todo lo anterior.

Lo que significaba esa nueva vida y la manera en que podía ocasionar choques con la cultura dominante queda aún más de manifiesto en otro de los episodios relacionados con la estancia de Pablo en Éfeso y transmitido por la fuente lucana. Los hechos tuvieron lugar precisamente cuando Pablo tenía diseñada su estrategia misionera posterior. A esas alturas, pensaba recorrer Macedonia y Acaya, pasar una vez más por Jerusalén y, finalmente, coronar uno de sus viejos sueños: la visita a Roma. Con la finalidad de preparar el camino había enviado a Timoteo y a Erasto a Macedonia (Hech. 19:21-22). Y entonces estalló el conflicto que la fuente lucana denomina «un alboroto no pequeño acerca del Camino» (Hech. 19:23). Los hechos aparecen narrados de la manera siguiente:

> [24] Porque un platero llamado Demetrio, que fabricaba templetes de plata de Artemis, proporcionaba a los artífices no poca ganancia; [25] los reunió con los obreros del oficio y dijo: «Varones, sabéis que de este oficio derivan nuestras ganancias; [26] y veis y oís que este Pablo, no solamente en Éfeso, sino en casi toda la provincia de Asia, ha persuadido a mucha gente para que crean que no son dioses los que se hacen con las manos. [27] Y no solamente existe peligro de que este negocio quede desprestigiado, sino también de que el templo de la gran diosa Artemis sea estimado en nada, y comience a ser destruida su majestad, que es honrada por toda la provincia de Asia y por todo el mundo». [28] Al oír estas cosas, se llenaron de ira, y lanzaron alaridos diciendo: «¡Grande es Artemis de los efesios!». [29] Y estalló un tumulto en la ciudad y todos a una se precipitaron al teatro, arrastrando a Gayo y a Aristarco, que eran macedonios y compañeros de Pablo. [30] Y, aunque Pablo deseaba presentarse ante el pueblo, los discípulos no lo dejaron. [31] También algunos de los funcionarios principales de la provincia de Asia, que eran amigos suyos, lo enviaron comunicación rogándole que no se presentara en el teatro. [32] Y unos gritaban una cosa y otros gritaban otra; porque la concurrencia estaba confusa, y los más no sabían por qué se habían reunido. [33] Y sacaron de entre la multitud a Alejandro, empujándolo los judíos. Entonces Alejandro, tras pedir silencio con la mano, quería dar explicaciones al pueblo. [34] Pero cuando se dieron cuenta de que era judío, se levantó un clamor de todos, que gritaron durante casi dos horas: «¡Grande es Artemis de los efesios!». [35] Entonces el escribano, cuando logró apaciguar a la gente, dijo: «Efesios ¿y qué hombre hay que no sepa que la ciudad de los efesios custodia a la gran diosa Artemis y a la imagen venida del cielo? [36] Por lo tanto, dado que esto no se puede discutir, lo más conveniente es que os apacigüéis, y que no hagáis nada de manera temeraria [37] ya que habéis traído a estos hombres, sin que sean sacrílegos ni blasfemen contra vuestra diosa. [38] De manera que si Demetrio y los artesanos que están con él tienen demanda contra alguno, se celebran audiencias y hay procónsules para que puedan acusarse los unos a los otros. [39] Y si queréis alguna otra cosa, que se decida en legítima asamblea. [40] Porque existe el peligro de que seamos acusados de sedición por lo sucedido hoy

> ya que no existe ninguna causa por la cual podamos explicar este tumulto. Y, tras decir esto, disolvió la asamblea (Hech. 19:24-40).

Entre los puntos de fricción entre las comunidades cristianas y la sociedad pagana se encontraba obviamente el del culto a otras divinidades. Por supuesto, se trataba de una cuestión claramente religiosa, pero no estaba ausente otro tipo de intereses. El avance de una fe que no rendía culto a los dioses ni—siguiendo la tradición judía—a las imágenes chocaba obviamente con el fecundo negocio de los imagineros. Si la comunidad se mantenía en buena medida encerrada sobre sí misma—como era el caso de los judíos—esas posibilidades de colisión quedaban limitadas. Si, por el contrario, como sucedía con los cristianos, las comunidades no solo no se replegaban sobre sí mismas sino que además expandían su mensaje, el choque se convertía prácticamente en inevitable. En el caso de Éfeso, el estallido vino motivado por el imaginero Demetrio que se daba cuenta del impacto que podía tener sobre su negocio el crecimiento de una fe que rechazaba el culto a los dioses y a las imágenes.

De manera comprensible, la multitud identificó el problema con los judíos y no resulta extraño que uno de los miembros de esa comunidad, Alejandro, intentara explicar todo. Su intención, con certeza, era disociar a los judíos de la predicación de aquel otro judío que afirmaba que había llegado el Mesías judío. Sospechaba—no sin razón—que la ira de los efesios podía caer sobre los judíos en bloque y deseaba apuntar como un objeto más adecuado de la cólera popular a los cristianos. Semejante comportamiento puede parecernos ahora despreciable moralmente, pero contaba con una enorme coherencia. Los judíos compartían con los cristianos la repugnancia por la idolatría y el politeísmo, pero no estaban dispuestos a crearse problemas en Éfeso. La experiencia les decía que no era difícil que se produjera alguna explosión de cólera antisemita de las que no eran tan raras en Asia. Marcar distancias con los cristianos resultaba, pues, imperativo.

Por su parte, Pablo también tenía la pretensión de hablar a la multitud, una actitud de la que lo disuadieron amigos influyentes que, con seguridad, percibían el peligro en mayor medida que el apóstol. Al final, prevaleció la tendencia a la ley y el orden propia de los territorios administrados por Roma. El razonamiento del funcionario difícilmente pudo ser más claro. Había tribunales y procónsules que se ocupaban de administrar justicia, de

manera que si alguien consideraba que se le dañaba en sus derechos legales el curso que debía seguir era el de recurrir a las instituciones. Actuar de manera diferente implicaba un riesgo de ser juzgados culpables del delito de sedición, un cargo que Roma reprimía con especial dureza. Por otro lado, ¿quién podía creer que una tradición tan asentada como la de la diosa Artemis iba a ser eliminada por un personaje como Pablo? La asamblea se disolvió pacíficamente. El apóstol tampoco permanecería mucho tiempo en la ciudad.

Capítulo XVI

PROYECTOS DE FUTURO

Planes de evangelización

La fuente lucana es muy sucinta a la hora de narrarnos lo que sucedió después del tumulto. Supuestamente, Pablo se despidió de los discípulos y marchó hacia Macedonia (Hech. 20:1). La información, sin duda, es correcta, pero pasa por alto episodios que desconocemos, que tuvieron una notable carga dramática y que tan solo podemos intuir. Por ejemplo, en 1 Corintios 15:32, Pablo afirma «haber combatido con fieras en Éfeso». La afirmación, sin duda, es metafórica, pero va referida a alguna situación de enorme dificultad que desconocemos y que no se puede identificar sin más con el episodio de Demetrio. De manera semejante, en 2 Corintios 1:8-10, hace referencia a un peligro sufrido en la provincia de Asia que pudo resultar letal y del que llegó a creer que no podría escapar. Los intentos de explicar este episodio como alguna enfermedad grave[138] no están desprovistos de ingenio, pero también hay que señalar que carecen de base sólida. Lo mismo podemos decir de las referencias paulinas a «las conjuras de los judíos» (Hech. 20:19) o a la mención de Aristarco en Colosenses 4:10 como «un compañero de prisión».

Algunos autores han considerado que Pablo llegó a estar encarcelado en Éfeso y que en esa época precisamente habría que situar las denominadas epístolas de la cautividad a las que nos referiremos más adelante.[139] Sin embargo, una vez más hay que consignar que semejante teoría no pasa de ser mera especulación. Lo que sabemos de cierto es que la estancia de Pablo en Éfeso duró cerca de tres años, que estuvo vinculada a enormes sacrificios y peligros, que tuvo una considerable repercusión en toda la provincia de Asia—una repercusión que llegó hasta inicios del siglo xx—que se enfrentó con una considerable oposición judía, que incluyó momentos de enorme dificultad que se tradujeron en detenciones y peligro de muerte y que concluyó tras un tumulto ocasionado por los imagineros de Éfeso. Ir más

allá de esas conclusiones significa adentrarse en el peligroso terreno de la imaginación tan distante de la certeza histórica.

Sí sabemos—como ya indicamos antes—que, al final de la estancia en Éfeso, Pablo tenía trazado un plan (Hech. 19:21) que culminaba con su llegada a Roma. De acuerdo con ese proyecto, la capital del imperio, sin embargo, no iba a ser el final de sus actividades misioneras, sino el punto de partida para alcanzar España (Rom. 15:23 y ss.). Semejante continuación posee una lógica aplastante porque España constituía el extremo occidental del imperio, alcanzado ese punto Pablo habría cubierto todo el mundo civilizado de un extremo a otro. Semejante propósito revela también hasta qué punto la mente organizadora del apóstol era verdaderamente excepcional. Tesalónica servía de base para irradiar el mensaje cristiano hacia Macedonia, Corinto cumplía el mismo papel en relación con Acaya y Éfeso, respecto a la provincia de Asia. Además, Asia era el punto de origen ideal para nuevos misioneros cristianos que alcanzaran la Galia Narbonense en la medida en que desde hacía siglos los griegos de Jonia mantenían contacto con esta parte del Mediterráneo.[140] Por su parte, el norte de África ya estaba siendo alcanzado con el mensaje del evangelio por otros misioneros. Por lo tanto, alcanzada España todo el orbe romano habría escuchado la predicación de la salvación mediante la fe en Jesús. Es muy posible que el tumulto desencadenado por Demetrio tuviera como consecuencia directa la de adelantar esos proyectos, pero, desde luego, no los creó.

En Macedonia y Acaya

La fuente lucana es muy sucinta a la hora de referirse al paso de tres meses por Macedonia y Acaya (Hech. 20:3), pero podemos trazar con bastante certeza el itinerario de Pablo en este período. Según la fuente lucana, [2] «tras andar por aquellas partes, y tras exhortarlos con abundantes palabras, vino a Grecia. Y [3] después de haber estado allí tres meses, y teniendo intención de navegar a Siria, los judíos se conjuraron contra él, de manera que decidió regresar por Macedonia» (Hech. 20:2-3). En torno a la primavera del año 55, por lo tanto, Hech. debió visitar Corinto y, posteriormente, enviar la denominada «carta severa»[141] por mano de su discípulo Tito. En el verano, Pablo podría haber sufrido un peligro mortal en Asia al que nos hemos

referido, pero cuya naturaleza exacta desconocemos, y abandonado Éfeso. A finales de esa estación se encontraba en Troas. Según la fuente lucana:

> [4] Y le acompañaron hasta Asia Sopater de Berea, y los tesalonicenses, Aristarco y Segundo; y Gayo de Derbe, y Timoteo; y de Asia, Tíquico y Trófimo. [5] Estos, adelantándose, nos esperaron en Troas. [6] Y nosotros, pasados los días de los panes sin levadura, navegamos de Filipos y nos reunimos con ellos en Troas al cabo de cinco días. Allí, estuvimos siete días (Hech. 20:2-6).

La mayor parte del grupo salió desde Cencreas en el momento adecuado cuando el Egeo se hallaba abierto a la navegación después del verano. Pablo, sin embargo, quizás advertido de que podía existir algún complot contra su vida en el barco, cambió de planes y se dirigió al norte, hacia Filipos. Encontró un barco en Neápolis, el puerto de Filipos, con destino a Troas. Allí embarcó Pablo con Lucas «después de los días de los panes sin levadura» (Hech. 20:6). El año 57, la fiesta de los panes sin levadura cayó durante la semana del 7 al 14 de abril. La intención de Pablo era estar en Jerusalén para la fiesta de Pentecostés que ese año tenía que comenzar durante la última semana de mayo. Naturalmente, para que se cumpliera su propósito dependía de encontrar barcos que partieran en la fecha adecuada.

Tardaron cinco días en llegar a Troas. Ocho años antes había llevado a cabo ese viaje en tan solo dos jornadas (Hech. 16:11 y ss.). Es muy posible que la tardanza ahora se debiera a los vientos contrarios. En Troas se encontraron con el resto del grupo, que había navegado desde Cencreas, y ya los estaba esperando. Se quedaron en Troas una semana, muy posiblemente a la espera de una nave que pudiera llevarlos en la dirección que deseaban. En esta ciudad se encontraba una pequeña comunidad cristiana que, muy posiblemente, fue fundada por Pablo uno o dos años antes durante un episodio de evangelización que quedó interrumpido (2 Cor. 2:12 y ss.).

Precisamente en Troas se produjo un episodio notable que la fuente lucana narra con cierto detalle. El texto tiene su interés entre otras cosas porque nos proporciona datos notables sobre lo que era la vida cúltica de la iglesia primitiva. De entrada, el pasaje pone de manifiesto que, apenas a unas décadas de la muerte de Jesús, los cristianos no judíos ya no se reunían en sábado, sino el «primer día de la semana», es decir, el domingo. Es muy posible que esa costumbre fuera incluso iniciada por los judeocristianos que deseaban tener un día de reunión especial aparte del destinado al culto en la

sinagoga.[142] En cualquier caso, este cambio fue admitido con enorme rapidez, contaba con respaldo de los propios apóstoles y haría fortuna. A día de hoy, solo alguna secta milenarista mantiene, bastante equivocadamente, que los cristianos deben tener su día de reunión en sábado.

Las reuniones no se celebraban en lugares de culto específicos, sino en la vivienda de alguno de los creyentes. El contenido de las reuniones, por otra parte, parece también obvio. Se celebraba la Cena del Señor y había también una predicación. Tendremos ocasión de ver que también aparecían otros elementos, pero no se refieren en este pasaje. En el episodio de Troas, que tuvo lugar durante una de esas reuniones dominicales, Pablo se alargó en su predicación (Hech. 20:7). La consecuencia fue que uno de los presentes, un muchacho llamado Eutico, que estaba sentado en la ventana, se durmió y cayó desde un tercer piso muriendo. Inmediatamente, Pablo abandonó su predicación, examinó al muchacho y señaló que no debían tener temor porque todavía albergaba el alma en el cuerpo. Acto seguido, Pablo subió, celebró la Cena del Señor con los asistentes y continuó departiendo con ellos hasta el alba en que se marchó. Efectivamente, Eutico sobrevivió y se reunió con los presentes (Hech. 20:7-12).

Al día siguiente, zarpó la nave que debía llevar a Pablo y a sus acompañantes, pero, una vez más, el apóstol prefirió hacer el camino por tierra cruzando la península hasta Assos (Behramkale). Ignoramos las razones de esa decisión. Es posible que deseara prolongar la estancia en Troas para asegurarse de que Eutico no sufría ninguna secuela de la caída y sabía que llegaría a tiempo de subir al barco en Assos, ya que este tendría que bordear el Cabo Lectum (Bababurun). Pablo calculó bien el tiempo. En Assos subió a bordo y la embarcación continuó su camino hasta Mitilene, en la costa oriental de la isla de Lesbos. Desde allí siguieron navegando para echar el ancla al día siguiente frente a Quíos. Allí debieron detenerse para negociar el paso del canal entre Quíos y Anatolia y al día siguiente llegaron a Samos. Un día después se encontraban en Mileto, en la costa sur del golfo de Latmia, en la desembocadura del Meandro (Hech. 20:13-15).

La nave tenía que permanecer en Mileto algún tiempo y Pablo aprovechó la estancia para enviar un mensaje urgente a Éfeso, que se halla a 31 millas (50 km) de distancia, para que acudieran los ancianos (presbíteros) de las comunidades cristianas a reunirse con él. Era implanteable la posibilidad

inversa en la medida en que el barco podía zarpar de Mileto antes de que Pablo regresara de Éfeso y el apóstol «se había propuesto dejar de lado Éfeso, para no detenerse en Asia porque tenía prisa por celebrar Pentecostés, si fuera posible, en Jerusalén» (Hech. 16:16).

En Mileto, debía existir igualmente una comunidad cristiana aunque no sabemos el momento de su fundación. Lo más posible es que fuera fruto de la irradiación del ministerio de Pablo en Éfeso que alcanzó al conjunto de la provincia de Asia (Hech. 19:10). También entra dentro de lo verosímil que comenzara con la predicación del evangelio a los judíos, ya que la ciudad contaba con una sinagoga en la que había incluso asientos destinados a los «temerosos de Dios» o gentiles cercanos a la Torah de Moisés, pero no convertidos del todo al judaísmo.[143]

Los ancianos de Éfeso llegaron efectivamente a Mileto antes de que Pablo embarcara. A esas alturas, como ya vimos, Lucas se encontraba nuevamente con Pablo por lo que el sumario del encuentro que encontramos en Hechos es el de un testigo ocular. El relato, desde luego, resulta profundamente entrañable:

> [17] Y enviando recado desde Mileto a Éfeso, convocó a los ancianos de la iglesia. [18] Y cuando
> llegaron donde se encontraba, les dijo: «Vosotros sabéis cómo me he comportado con vosotros
> todo el tiempo desde el primer día que entré en Asia, [19] sirviendo al Señor con toda humildad y
> con muchas lágrimas y en las pruebas que me han sobrevenido por las asechanzas de los judíos
> [20] cómo no he dejado de anunciaros y enseñaros nada que fuese útil, tanto en público como por
> las casas, [21] dando testimonio tanto a los judíos como a los gentiles de que deben arrepentirse
> para con Dios y de que han de tener fe en nuestro Señor Jesucristo. [22] Y ahora, mirad,
> encadenado por el Espíritu, voy a Jerusalén, sin saber lo que me ha de acontecer allí, [23] pero el
> Espíritu Santo por todas las ciudades me da testimonio, diciendo que me esperan prisiones y
> tribulaciones. [24] Pero no me preocupo por nada, ni estimo mi vida como algo precioso con tal
> de que pueda acabar mi carrera con alegría y el ministerio que recibí del Señor Jesús, para dar
> testimonio del evangelio de la gracia de Dios. [25] Y ahora, mirad, sé que ninguno de todos
> vosotros, a los que he ido predicando el reino de Dios, verá más mi rostro. [26] Por tanto, yo os
> testifico en el día de hoy de que estoy limpio de la sangre de todos. [27] Porque no he rehuido
> anunciaros todo el consejo de Dios. [28] Por tanto tened cuidado de vosotros y de todo el rebaño
> en que el Espíritu Santo os ha puesto por supervisores, para apacentar la iglesia de Dios que
> compró con Su propia sangre. [29] Porque yo sé que después de mi partida entrarán entre
> vosotros lobos rapaces, que no perdonarán al rebaño [30] Y de entre vosotros mismos se
> levantarán hombres que hablarán cosas perversas, para hacerse con discípulos. [31] Por tanto,
> velad, acordándoos de que, durante tres años, de noche y de día, no he dejado de amonestar con
> lágrimas a cada uno. [32] Y ahora, hermanos, os encomiendo a Dios y a la Palabra de Su gracia,
> que puede edificar y daros herencia con todos los santificados. [33] No he codiciado la plata, el

oro o el vestido de nadie. [34] Por el contrario, vosotros sabéis que lo que necesitaba tanto yo como los que están conmigo, lo han proporcionado estas manos. [35] En todo os he enseñado que, trabajando así, es necesario sobrellevar a los débiles y tener presente las palabras del Señor Jesús, el cual dijo: Hay más dicha en dar que en recibir». [36] Y, tras decir estas cosas, se puso de rodillas, y oró con todos ellos. [37] Entonces todos se pusieron a llorar y, echándose al cuello de Pablo, lo besaban, [38] dolidos en gran manera por las palabras que había dicho, que no habían de ver más su rostro. Y lo acompañaron hasta la nave (Hech. 20:17-38).

Este texto constituye el único discurso de Pablo recogido por la fuente lucana en el que los destinatarios son, precisamente, otros cristianos. Quizás por ello no deba extrañar que sea la predicación de los Hechos más parecida a las epístolas de Pablo. En él encontramos una recapitulación de la actividad del apóstol. Durante tres años, su tarea de evangelización se había sostenido sobre su propio trabajo, un trabajo suficiente para mantener tanto a él como a su equipo. Desde luego, para él, la predicación no había sido ni lejanamente un negocio. Por el contrario, su misión—lejos de hacer fortuna—había sido la de anunciar a la gente un mensaje que se centraba en dos polos; el primero, el arrepentimiento ante Dios y, el segundo, la fe en Jesús para obtener la salvación. Ese era el resumen de su vida y ese era el ejemplo que dejaba tras de si a los ancianos de cada comunidad. A esas alturas, todavía los responsables de cada iglesia debían su puesto a un impulso que podríamos denominar pneumático o carismático. Era el Espíritu (pneuma) el que los había nombrado—y no un complicado sistema jerárquico—y su misión era fundamentalmente pastoral, la de cuidar de aquellas personas por las que el propio Dios encarnado había derramado Su sangre. Lamentablemente, Pablo era consciente de que aquella situación no iba a durar mucho. Alguna confesión religiosa ha insistido en que, desde el siglo i, ha sido la receptora de la pureza doctrinal. El planteamiento puede resultar interesante desde una perspectiva propagandística, pero no solo no se corresponde con la realidad histórica sino que choca frontalmente con la enseñanza de Pablo impartida en varias ocasiones.

Lejos de apuntar a una línea ininterrumpida de corrección teológica, Pablo advirtió que, después de su marcha, surgirían personas que, en lugar de atender a las ovejas, desearían devorarlas como si fueran lobos e incluso algunos se desviarían de la enseñanza recibida del apóstol. En otras palabras, la mala semilla resultaría más que evidente antes de que pasara una generación. Cuesta no ver en esa enseñanza del apóstol, un paralelo a lo

que había escrito años atrás a los tesalonicenses respecto a un poder espiritual que suplantaría a Dios, que ya estaba actuando y que se manifestaría plenamente no siglos después sino a no mucho tardar (2 Tes. 2::7 y ss.). El paralelo, por otra parte, con la cizaña sembrada por el mismo diablo a la que se refirió Jesús resulta evidente (Mat. 13:24 y ss.). De manera bien significativa, la gran amenaza no aparece descrita en términos políticos sino espirituales y además surgida del seno mismo del cristianismo. Es cierto que estos aspectos suelen pasarse por alto con frecuencia, pero no era lo que sucedía en el siglo i y, desde luego, no es lo que encontramos en Pablo.

Frente a ese peligro real que emergería del seno de las mismas comunidades cristianas y no de un poder político externo, Pablo recordó una lección de enorme relevancia recogida en aquellas palabras de Jesús—por cierto, no recogidas en los Evangelios—que afirman que existe más felicidad en dar que en recibir. Al fin y a la postre, aquellos que desearan ser fieles a Jesús se caracterizarían porque siempre antepondrían lo espiritual a lo material conscientes de que en darse a los demás encontrarían no solo la mejor manera de servir a Dios y al prójimo sino también una dicha que el mundo no puede dar. De nuevo, los paralelos con enseñanzas contenidas en las cartas resultan demasiado evidentes como para que los pasemos por alto. Pocos años después, Pablo recordaría a uno de sus colaboradores más cercanos la necesidad de no buscar el dinero, de conformarse con comida y abrigo y de subordinar todo a la relación con el Señor como manera de ser no solo realistas sino auténticamente felices (1 Tim. 6:6-10).

No cabe duda de que el mensaje de Pablo debió causar una enorme impresión a los oyentes. No se trataba solo de que el apóstol les estaba comunicando que aquella sería la última vez que los vería. Por añadidura, les anunciaba la corrupción del cristianismo que habían visto en él en un plazo brevísimo. Algunos de los allí presentes incluso no tardarían en convertirlo en motivo de negocio y en pervertir, llegado el caso, sus enseñanzas. El hecho de que la afirmación se dirigiera a gente de Éfeso—la ciudad que se había alborotado por una falsa enseñanza que deseaba proteger sus ganancias religiosas—no deja, desde luego, de entrañar una sobrecogedora ironía.

Sin embargo, nada de aquello iba a detener la voluntad de Pablo de descender a Jerusalén. Su deseo ahora era volver a estrechar lazos con la primera comunidad judeocristiana antes de dirigirse a Roma, y de allí a España para terminar de cubrir todo el orbe con la predicación de Jesús. De hecho, en las distintas comunidades donde se había detenido había recibido avisos del Espíritu Santo—posiblemente a través de profecías o de manifestaciones de glosolalia—[144] en el sentido de que sería detenido si persistía en viajar a la ciudad donde Jesús había sido crucificado. Sin embargo, ni siquiera esos anuncios podían disuadir a Pablo de sus intenciones. Era consciente de cuál era su misión y no la iba a interrumpir ante la posibilidad de ser detenido por enésima vez. Efectivamente, Pablo llegaría a Jerusalén, pero antes de ocuparnos de esa cuestión debemos detenernos en un grupo de escritos redactados por Pablo en esa época y que tendrían una relevancia extraordinaria no solo en la historia del cristianismo, sino, en términos generales, de Occidente.

Capítulo XVII

LAS CARTAS A LOS CORINTIOS[145]

Una correspondencia extensa e incompleta

Sin ningún género de dudas, las comunidades con las que Pablo mantuvo una correspondencia más numerosa y, a la vez, más apasionada fueron las que estaban asentadas en la ciudad griega de Corinto. Aunque en el Nuevo Testamento, aparecen dos cartas dirigidas a estas iglesias, no es menos cierto que sabemos que el apóstol les envió más misivas a las que incluso se refiere en sus escritos. El hecho de que una parte de esa correspondencia se haya perdido, ha provocado diversas especulaciones sobre su contenido e incluso sobre su posible supervivencia en el seno de las cartas que nos han llegado. Con todo, puede reconstruirse con bastante probabilidad la secuencia de las cartas.

Primero, hubo una carta previa a nuestra 1 de Corintios a la que se refiere el propio Pablo.[146] En esta misiva, el apóstol habría hecho un especial énfasis en la necesidad de que los cristianos se mantuvieran distanciados de la inmoralidad que reinaba en Corinto. Esa temática concreta ha llevado a algunos autores a identificar esa carta con 2 Corintios 6:14-7:1, pero la verdad es que los argumentos a favor de esa hipótesis distan mucho de ser concluyentes. Lo más lógico parece ser concluir que esa carta—la denominada carta previa—se perdió.

La segunda carta a los Corintios—nuestra primera—se debió a una serie de cuestiones que podemos reconstruir a partir de las diferentes fuentes. Por un lado, los creyentes de la casa de Cloé le informaron de que existían divisiones entre los miembros de las comunidades (1 Cor. 1:11). Esta información fue confirmada por Esteban, Fortunato y Acaico cuando le visitaron en Éfeso (1 Cor. 16:17). A todo ello se añadió una carta de los creyentes corintios en que le consultaban sobre algunos temas, tal y como señala el mismo Pablo (1 Cor. 7:1). La necesidad de responder a las dudas que le planteaban y la inquietud pastoral por las divisiones en el seno de la

comunidad acabaron impulsando a Pablo a escribir una carta—1 Corintios —que fue llevada personalmente por Timoteo (1 Cor. 4:17).

En contra de lo que hubiera sido de desear, la carta no solo no consiguió sus objetivos sino que además la situación empeoró. Ese deterioro de la situación impulsó a Pablo a realizar una segunda visita a Corinto—la primera aparece descrita en Hechos 18:1-17—de la que no tenemos datos directos. Lo único que sabemos es que se produjo porque el apóstol se refiere a una tercera visita (2 Cor. 13:1-2) que, obviamente, tuvo que ser precedida por una segunda.

Ni siquiera la visita de Pablo sirvió para tranquilizar los ánimos. Por el contrario, las discrepancias aún se agudizaron más y el apóstol se vio obligado a enviar una nueva carta especialmente dura. Por lo que comenta Pablo en 2 Corintios 2:4 y 7:8 debió ser muy severa y, esta vez, el emisario fue Tito (2 Cor. 2:13; 7:13). Algunos estudiosos han identificado esta carta con los capítulos 10 al 13 de 2 Corintios, pero semejante hipótesis no pasa de ser una mera especulación sin base documental. Lo más seguro es que esa carta se haya perdido.

La dureza de la carta y la enorme preocupación por los corintios impidieron a Pablo esperar hasta que regresara Tito con la respuesta, de manera que decidió ponerse en camino para salirle al encuentro (2 Cor. 2:13; 7:5, 13). Coincidieron así en algún lugar de Macedonia donde Pablo, con enorme alivio, fue informado por su colaborador de que todo se había solucionado. Aquella buena noticia calmó a Pablo que entonces escribió—posiblemente en Filipos—una última misiva a la que se suele denominar la carta de la reconciliación. Se trata, obviamente, de nuestra 2 Corintios, aunque los que consideran que los capítulos 10 al 13 de esa carta son la carta dura, sostienen que esta última misiva estaba formada únicamente por los capítulos del 1 al 9. Dado que, en nuestra opinión, las cartas primera y segunda a los Corintios son textos completos en sí mismos escritos y recibidos precisamente en ese orden, será así como los analizaremos sucintamente en las próximas páginas.

La primera carta a los corintios

Como ya hemos indicado, la motivación de la primera carta a los Corintios —en realidad, la primera que ha llegado hasta nosotros—fue doble. Por un

lado, Pablo deseaba acabar con las divisiones existentes en las comunidades de Corinto y, por otro, quería dar respuesta a una serie de cuestiones de fe y práctica que le habían sido planteadas por los cristianos de esta ciudad.

Pablo comienza su carta reconociendo que en las comunidades de Corinto —a cuyos miembros denomina «santos» siguiendo un uso con precedentes en el Antiguo Testamento—abundan en dones del Espíritu Santo o carismas (1 Cor. 1:5). Sin embargo, esa circunstancia positiva no puede ocultar el hecho de la división:

> [11] Porque me ha sido informado de vosotros, hermanos míos, por los de Cloé, que hay entre vosotros contiendas; [12] quiero decir, que algunos de vosotros dicen: Yo en verdad soy de Pablo; pues yo soy de Apolos; y yo de Cefas; y yo del Mesías (1 Cor. 1:11-12).

Para Pablo, semejante conducta resultaba absolutamente intolerable. En primer lugar y de manera sobresaliente porque era absurda y chocaba con realidades espirituales esenciales:

> [13] ¿Está dividido el Mesías? ¿Fue crucificado Pablo por vosotros? ¿O habéis sido bautizados en el nombre de Pablo? [14] Doy gracias a Dios de que a ninguno de vosotros he bautizado, salvo a Crispo y a Gayo; [15] para que ninguno diga que habéis sido bautizados en mi nombre. [16] Y también bauticé la familia de Estéfanas, pero no sé si he bautizado a alguno más (1 Cor. 1:13-16).

De hecho, ese comportamiento chocaba con el de comportamiento de Pablo que había llevado a cabo una predicación nada dada al particularismo, al partidismo o a la soberbia. A decir verdad, en contra de dar pie a cualquier manifestación de orgullo espiritual, el apóstol se había limitado a predicar al Mesías en su posición más humillante, la de un simple crucificado:

> [17] Porque no me envió el Mesías a bautizar, sino a predicar el evangelio, no con sabiduría de palabras, para que no se reduzca el valor de la cruz del Mesías. [18] Porque la Palabra de la cruz es una locura para los que se pierden, pero para los que se salvan, es decir, para nosotros, es poder de Dios [...] [21] Porque [...] agradó a Dios salvar a los creyentes mediante la locura de la predicación. [22] Porque los judíos piden señales, y los griegos buscan sabiduría, [23] pero nosotros predicamos al Mesías crucificado, que para los judíos es ciertamente un escándalo y para los gentiles, una locura [...] [29] Para que ninguna carne se jacte en Su presencia (1 Cor. 1:17-18, 21-23, 29).

Lamentablemente, los corintios no habían aprendido algo que, a juicio de Pablo, resultaba verdaderamente elemental. Por el contrario, si algo les

caracterizaba era una más que acusada tendencia a la división y el partidismo. En buena medida, de ellos se podía decir que, a pesar de la abundancia de dones o carismas, no pasaban de ser niños en lo que a lo espiritual se refería:

> [1] De manera que yo, hermanos, no pude hablaros como a espirituales, sino como a carnales, como a niños en el Mesías. [2] Os di leche y no carne porque entonces no la podíais comer ni tampoco ahora; [3] porque todavía sois carnales, pues al darse entre vosotros celos y contiendas y disensiones, ¿no sois carnales, y andáis como hombres? [4] Porque cuando dice uno: Yo soy de Pablo y otro: Yo de Apolos, ¿no sois carnales? [5] Porque ¿qué es Pablo? ¿Y qué es Apolos? Siervos a través de los cuales habéis creído e incluso eso en la medida en que el Señor lo ha concedido. [6] Yo planté, Apolos regó, pero es Dios el que ha dado el crecimiento. [7] Así que, ni el que planta es algo, ni el que riega; sino Dios, que da el crecimiento. [8] Y el que planta y el que riega son una misma cosa; aunque cada uno recibirá su recompensa conforme a su labor [...] [11] Porque nadie puede poner otro fundamento que el que está puesto, que es Jesús el Mesías (1 Cor. 3:1-8, 11).

Por si todo lo anterior fuera poco, a Pablo le preocupaban las deficiencias morales de la congregación de Corinto, una congregación, dicho sea de paso, que no mostraba la capacidad que era de esperar para resistirse al mensaje de la sociedad en la que estaba inmersa. De los cristianos se hubiera esperado que hubieran dado testimonio de una visión de la sexualidad totalmente distinta a la «corintia». Sin embargo, a Pablo había llegado la noticia de que existía una fornicación que ni siquiera se daba entre los paganos, ya que alguno mantenía relaciones sexuales con la mujer de su padre (1 Cor. 5:1-2). Era muy posible que algunos de los miembros de la comunidad cristiana de Corinto consideraran que ese comportamiento era digno de orgullo, que implicaba una amplitud de miras envidiable que dejaba de manifiesto la libertad que se podía disfrutar en Jesús el Mesías. Sin embargo, el apóstol lo veía de una manera muy diferente. El que había pecado de esa manera debía recibir un correctivo que, posiblemente, le haría daño humanamente hablando, pero que también lo llevaría a cambiar de vida y así comparecer de manera digna ante Dios en el día del juicio (1 Cor. 5:4 y ss.).

Lo que era de esperar en una congregación cristiana no era la tolerancia frente a la inmoralidad—mucho menos la jactancia por ese comportamiento—sino el mantenimiento de unos patrones morales que indicaban una vida nueva y que excluían la fornicación, la avaricia, el robo o la idolatría,

conductas, dicho sea de paso, que no eran patrimonio únicamente de la pagana Corinto (1 Cor. 5:10 y ss.). Ocasionalmente, se escuchan voces que señalan que el cristianismo debería cambiar sus enseñanzas morales siquiera porque la sociedad contemporánea es más permisiva que la del siglo i. La afirmación si algo pone de manifiesto es una supina ignorancia de los conceptos morales propios de aquella época o—lo que sería todavía peor—un perverso intento de corromper el mensaje del evangelio. Con seguridad, nuestra sociedad posmoderna y occidental se encuentra mucho más cerca de la Corinto que Pablo conoció que de la sociedad del siglo xvii por poner un ejemplo. Pero frente a esa situación Pablo no abogó por la relajación moral sino, más bien, por el fortalecimiento de los comportamientos éticos específicamente cristianos. Que esos comportamientos podían implicar un coste incluso económico era algo que no se le ocultaba al judío de Tarso. Entre sus instrucciones se halla la de evitar ir a juicio con otros cristianos. Semejante enseñanza nos resulta chocante hoy en día, pero a la sazón tenía una enorme importancia. Aún más que los judíos, los seguidores de Jesús eran una pequeña minoría que debía destacar por su altura moral. Poco puede dudarse de que la imagen de ese reducido grupo no se vería favorecida si sus miembros acababan enfrentándose en los tribunales, por ejemplo, por una cuestión monetaria. Para el apóstol, la solución hubiera sido—siguiendo el modelo judío—que los asuntos se ventilaran ante un grupo de hombres dignos de la propia congregación (1 Cor. 6:4-5). Con todo, le parecía preferible incluso perder dinero a pleitear contra un hermano ante los paganos (1 Cor. 6:6). Para Pablo, no cabía engañarse. Las personas que practicaban determinados pecados no entrarían en el reino de Dios:

> [9] ¿Acaso no sabéis que los injustos no poseerán el reino de Dios? No os equivoquéis. Ni los fornicadores ni los idólatras ni los adúlteros, ni los homosexuales ni los hombres que mantienen relaciones sexuales con hombres [10] ni los ladrones ni los avaros ni los borrachos, ni los que maldicen, ni los que roban, heredarán el reino de Dios (1 Cor. 6:9-10).

Para el apóstol, el nivel moral apropiado para un cristiano resultaba tan evidente que semejantes conductas podían haberse dado en el pasado entre aquellas personas que estaban integradas en la comunidad de Corinto, pero era obvio que ya no podían repetirse como prácticas habituales porque habrían implicado una incongruencia absoluta:

[11] Y esto erais algunos, pero ya habéis sido lavados, pero ya habéis sido santificados, pero ya habéis sido justificados en el nombre del Señor Jesús, y por el Espíritu de nuestro Dios (1 Cor. 6:11).

A lo anterior, Pablo sumaba un nuevo argumento que algunos denominarían místico. Se refería este a la comunión especial que estaba establecida entre un creyente y el Mesías. A decir verdad, el discípulo de Jesús formaba un solo cuerpo con Él. Los miembros del cristiano eran miembros de Cristo. Dado que esa era la realidad, ¿cómo iba a descender alguien que tenía como Señor a Jesús a cometer el pecado de ser un solo cuerpo con una prostituta? ¿Acaso podía alguien aceptar que se juntara en un solo cuerpo a Jesús con una ramera? (1 Cor. 6:12-19). Por supuesto que no. La única salida acorde con la vida del creyente en el Mesías era la de glorificar a Dios en su cuerpo y en su espíritu (6:20).

Por supuesto, este tipo de consideraciones no afectaban a la vida conyugal. Pablo consideraba que el celibato tenía ventajas (7:1), pero no era menos cierto que veía enormes convenientes también en el matrimonio, unión de la que, por supuesto, no debían excluirse las relaciones sexuales ya que un comportamiento así, salvo de mutuo acuerdo, por un tiempo y para dedicarse a la oración, solo serviría para abrir camino al diablo que aprovecharía la situación de debilidad de unos cónyuges que no mantenían relaciones sexuales (7:5).

La preocupación por la estabilidad del matrimonio llevaba a Pablo a excluir el divorcio salvo en los casos en que uno de los dos cónyuges no fuera creyente (7:10 y ss.) e incluso en esas situaciones el apóstol recomendaba que se tuviera en cuenta el futuro de los hijos ya que estos podían derivar beneficios espirituales de vivir en un hogar en el que, al menos, uno de los padres era cristiano (7:16 y ss.). Esta licencia paulina ha hecho correr ríos de tinta. Si la iglesia católica lo ha interpretado en los últimos siglos en términos de un «privilegio» excepcional, tampoco han faltado los exegetas que han considerado que esta licencia dejaba abierto el divorcio para los cristianos en determinadas situaciones en que la conducta de uno de los dos cónyuges no fuera la apropiada. Como en tantas otras cuestiones, la exégesis ha quedado muy determinada por la pertenencia confesional de los que la practican y, quizás involuntariamente, se aleja del contexto de la carta.

Esa misma circunstancia sucede también en relación con otro caso planteado por los corintios que, hoy en día, nos resulta chocante, pero que debía resultar relativamente común en aquella época. Al parecer, se daba el caso de hombres que habían optado por llevar una vida de celibato, pero al no existir instituciones como los monasterios posteriores, recurrían a la ayuda de una mujer virgen que los atendía y se ocupaba de sus necesidades domésticas. Puede imaginarse sin dificultad que, en no pocas situaciones, esa cercanía debió llevar a más de uno a plantearse si no resultaría lícito abandonar su situación de celibato y casarse con la mujer que hasta entonces se había limitado a atenderlo.

La respuesta de Pablo en relación con este tema aparece cargada de comprensión. El celibato presentaba la enorme ventaja de no distraer a la persona del servicio al Señor por los afanes conyugales (7:32 y ss.), pero de esa circunstancia no podía deducirse ni lejanamente su obligatoriedad. Precisamente porque era algo totalmente opcional, también resultaba una situación que podía cambiar. Así, si alguien llegaba a la conclusión de que no podía soportar más aquella situación de tensión sexual era mejor que contrajera matrimonio con la mujer que hasta entonces no había pasado de ser su asistente (7:35 y ss.).

El siguiente problema planteado por los corintios era el relativo a los alimentos sacrificados a los ídolos. De nuevo, nos encontramos con una cuestión que, actualmente, puede resultar lejana, pero que revestía una enorme relevancia en el siglo i. En una ciudad como Corinto, la práctica de los sacrificios animales ofrendados a los dioses era muy común. También era muy habitual que aquella carne se vendiera luego a carnicerías que, a su vez, la ofrecían a compradores que la consumían en las comidas. Para un pagano, semejante circunstancia carecía de matiz alguno negativo e incluso hasta podía presentar algún aliciente como el hecho de que los sacrificios ofrecidos a los dioses, obviamente, no podían estar relacionados con animales enfermos o con taras. Sin embargo, para los cristianos el planteamiento era radicalmente distinto. A decir verdad, les resultaba obligado cuestionarse si se podía consumir ese alimento que había estado vinculado de manera tan estrecha al culto pagano. ¿Qué debían hacer en la ciudad de Corinto ante esa tesitura?

La respuesta del apóstol constituye un prodigio de delicadeza sumada a la solidez teológica. El ídolo a fin de cuentas no es nada ya que solo existe un

Dios y un Señor (8:1-6). No debía existir por lo tanto obstáculo para consumir esa carne. Sin embargo, Pablo no pasaba por alto el aspecto del cuidado pastoral simplemente porque su razonamiento teológico fuera contundente. Ese enfoque práctica respondía a un problema que, bajo ningún concepto, podía pasarse por alto:

> [7] Pero no todos tienen este conocimiento ya que algunos, habituados hasta ahora a los ídolos, comen como sacrificado a los ídolos, y su conciencia, siendo débil, es contaminada. [8] Lo cierto es que la comida no nos hace más aceptos a Dios; porque ni seremos más porque comamos, ni seremos menos porque no comamos. [9] Sin embargo, vigilad para que vuestra libertad no haga tropezar a los débiles. [10] Porque si te ve alguno, a ti que tienes conocimiento, que estás sentado a la mesa en el lugar de los ídolos, ¿la conciencia de aquel que es débil no se verá impulsada a comer de lo sacrificado a los ídolos? [11] Y, de esa manera, por tu conocimiento se perderá el hermano débil por el que el Mesías murió. [12] De esta manera, pues, pecando contra los hermanos e hiriendo su conciencia débil, contra el Mesías pecáis. [13] Por lo cual, si la comida le resulta a mi hermano ocasión de caer, jamás comeré carne por no hacer tropezar a mi hermano (1 Cor. 8:7-13).

El problema de los alimentos sacrificados a los ídolos puede parecer para algunos una cuestión lejana y anacrónica. Sin embargo, los paralelos en todo el mundo saltan a la vista. En un país de Extremo Oriente como India o Thailandia donde se practica la adoración a los dioses ¿puede un cristiano consumir alimentos que han sido ofrecidos a Shiva o a Buda? En una nación católica de Hispanoamérica donde el evangelio ha progresado extraordinariamente en las últimas décadas, ¿podría un cristiano evangélico comer la carne de reses consagradas a la virgen o a un santo? ¿Carecería de importancia esa ingestión o sería una manera de compartir la idolatría de un culto que no es el destinado al único Dios verdadero? Cuando uno considera estos ejemplos, no es difícil comprender que la problemática no resulta tan distante como puede parecer a primera vista. Por añadidura, el principio enunciado por Pablo conserva una enorme actualidad.

En no pocas ocasiones, la persona que tiene una mayor formación teológica capta que determinadas conductas carecen de sentido y que no rigen ciertas prohibiciones. Sin embargo, el criterio de su conducta no debería ser, según Pablo, tanto su superioridad de conocimiento como el bien del otro. En el caso de lo sacrificado a los ídolos, los hermanos débiles podrían verse arrastrados a cometer actos contrarios a su conciencia contaminándose. Es cierto que un cristiano puede comer de todo lo que se vende en el mercado sin problemas de conciencia (10:25), pero, vistas así

las cosas, ¿no es mejor renunciar a algo a lo que se tiene derecho por el bien de alguien por el que murió el Mesías? De nuevo, Pablo no planteaba la cuestión desde el terreno que proporciona una especulación lejana. Por el contrario, su propia vida era un ejemplo de cómo siempre es mejor renunciar a derechos reales y ciertos si de esa manera no se pone obstáculo al avance del evangelio. A decir verdad, antes que los derechos individuales del creyente—derechos que pueden ser totalmente reales y legítimos—está el reino de Dios y Su justicia, está el avance del evangelio, está el no poder obstáculos al mensaje de salvación:

> [1] ¿No soy yo un apóstol? ¿No soy libre? ¿No he visto a Jesús nuestro Señor? ¿No sois vosotros mi obra en el Señor? [...] [4] ¿Acaso no tenemos derecho a comer y de beber? [5] ¿Acaso no tenemos derecho a llevar con nosotros una esposa como hacen también los otros apóstoles y los hermanos del Señor, y Pedro? [6] ¿O es que acaso solo yo y Bernabé carecemos del derecho de no trabajar? [7] ¿Quién jamás peleó a sus expensas? ¿Quién planta una viña, y no come de su fruto? ¿O quién apacienta el ganado, y no bebe su leche? [8] ¿Acaso recurro a un razonamiento humano? ¿No dice eso mismo la Ley? [9] Porque en la Ley de Moisés está escrito: No pondrás bozal al buey que trilla. ¿Se preocupa Dios de los bueyes? [10] ¿O lo dice enteramente por nosotros? Por nosotros está escrito, porque con esperanza ha de arar el que ara; y el que trilla, con esperanza de recibir el fruto. [11] Si nosotros os sembramos lo espiritual, ¿es mucho que seguemos en lo material? [12] Si otros tienen sobre vosotros ese derecho, ¿no debe suceder todavía más con nosotros? Sin embargo, no hemos usado de ese derecho. Por el contrario, soportamos todo, por no poner ningún obstáculo al evangelio de Cristo. [13] ¿No sabéis que los que trabajan en el templo, comen del templo y que los que sirven al altar, del altar participan? [14] Así también ordenó el Señor a los que anuncian el evangelio, que vivan del evangelio. [15] Sin embargo, yo no me he aprovechado de nada de esto, ni tampoco he escrito esto para que se haga así conmigo; porque prefiero morir, antes de que alguien me prive de esta gloria. [16] Porque si anuncio el evangelio, no tengo por qué gloriarme ya que se trata de una necesidad que me ha sido impuesta y ¡ay de mí si no anunciare el evangelio! [...] [18] ¿Cuál, pues, es mi galardón? Que predicando el evangelio, lo haga gratis, para no abusar mal de mi derecho en el evangelio. [19] Por lo cual, siendo libre para con todos, me he hecho siervo de todos para ganar a más. [20] Me he hecho judío a los judíos, para ganar a los judíos; a los que están sujetos a la Ley (aunque yo no esté sujeto a la Ley) me he hecho como sujeto a la Ley, para ganar a los que están sujetos a la Ley [21] y para los que no tienen Ley, me he comportado como sin Ley, como si yo fuera sin Ley, (no porque esté yo sin Ley de Dios ya que estoy en la Ley del Mesías), para ganar a los que estaban sin Ley. [22] Me he hecho débil para los débiles por ganar a los débiles. A todos me he hecho todo, para que de todos modos salve a algunos. [23] Y esto lo hago por causa del evangelio, para participar en él (1 Cor. 9:1-23).

La posición de Pablo proporciona una de las claves de su carácter y también de su enseñanza. Lo esencial para el creyente ha de ser el facilitar a los incrédulos el conocimiento del evangelio y el cuidar de los otros

hermanos en la fe y, de manera especial, los que son débiles. Sin duda, semejante compromiso puede implicar no pocas veces renuncias a derechos totalmente legítimos. Sin embargo, esa pérdida no debería de ocasionar ni malestar ni pesar. Todo lo contrario. Tendría que ser motivo de un orgullo legítimo, el que nace de saber cuáles son las verdaderas prioridades y de adaptarse a ellas.

A fin de cuentas, los creyentes en Jesús debían ser conscientes de que su ética no era la del mundo que los rodeaba. De ella quedaban excluidas la idolatría (10:7), la fornicación (10:8), el tentar al Señor (10:9), la murmuración (10:10) y la participación en ceremonias paganas (10:14 y ss.) y se caracterizaba fundamentalmente por el hecho de que «ya se comiera o se bebiera, o se hiciera cualquier cosa, todo debía hacerse para la gloria de Dios» (10:31). En un mundo donde la idea de que el ser humano es el centro de la vida y donde no es raro escuchar predicaciones en las que el ser humano es colocado en el centro y además posee un supuesto poder para que Dios gire en torno a sus deseos, estas afirmaciones de Pablo pueden resultar sorprendentes e incluso molestas. Sin embargo, el apóstol se limita a señalar algo que es elemental en la vida del que sigue a Jesús y es que Dios es el centro de la existencia y en torno a Él y a Sus propósitos debe girar todo y no a la inversa. Cuando se comprende este principio, se ha entendido uno de los aspectos esenciales de la vida en Cristo. Es la existencia del creyente la que se subordina a la voluntad de Dios y no al contrario.

A continuación, Pablo se ocupa en la carta de problemas relacionados con el culto. La primera cuestión es el atavío de las mujeres y su papel en la celebración. A diferencia de lo que sucedía en la sinagoga, Pablo—al que se suele acusar injusta e inexactamente de misógino—enseña que la mujer puede orar y profetizar en el seno de la comunidad cristiana (11:4). No solo eso. Aunque sabe que algunos pretenden que el varón es superior porque Eva fue creada para Adán, Pablo indica que podría llegarse a la conclusión opuesta si se piensa que los hombres nacen de una mujer. Ambas conclusiones empero resultarían erróneas ya que «en el Señor, ni el varón es sin la mujer, ni la mujer sin el varón, porque así como la mujer procede del varón, también el varón nace de la mujer, pero todo procede de Dios» (11:11-12). El pasaje que indica una nueva visión de las relaciones entre hombre y mujer en el seno de la fe en Jesús encaja con las afirmaciones de

Pablo cuando escribió a los gálatas y también con el ejemplo del Mesías. No obstante, a pesar de todo, a Pablo no se le escapa la necesidad de guardar el decoro en las celebraciones y más en una ciudad donde las mujeres no destacaban por su honestidad. Se trataba de una cuestión sobre la que no estaba dispuesto a discutir, entre otras cosas porque la costumbre de las iglesias de Dios no era perder el tiempo con esas minucias (11:16).

Como en el caso de los alimentos sacrificados a los ídolos, no pocos consideran que las referencias de Pablo al atuendo de las mujeres resultan una cuestión interesante desde una perspectiva histórico-cultural, pero sin demasiada relevancia actual. No es así. A decir verdad, el apóstol plantea principios que son de aplicación universal e intemporal. La armonía entre hombres y mujeres a pesar de sus diferencias innegables o la necesidad perentoria de evitar modas e indumentarias que puedan ser malinterpretadas constituyen instrucciones del apóstol que no deberíamos desdeñar ni minimizar. De hecho, en una sociedad donde el decoro es cada vez más escaso y donde se tergiversa como dogma oficial lo que debería ser una relación de pareja la enseñanza paulina parece más imperiosa que nunca.

Más grave si cabe era la situación planteada por la Cena del Señor. Inicialmente, las primeras comunidades cristianas dieron a esta celebración un carácter comprensiblemente festivo y junto con la participación en el pan y en el vino tenía lugar una comida fraternal que se celebraba todos los domingos. El problema era que en Corinto la práctica había degenerado gravemente. Los más acomodados aprovechaban la ocasión para mostrar su mejor situación económica llegando a emborracharse mientras que los más humildes pasaban no pocas veces hambre (11:21). A juicio de Pablo esto «no es comer la cena del Señor» (11:20), sino una manera de «avergonzar a los que no tienen nada» (11:22). El sentido de la Cena del Señor era comer el pan y beber el vino en conmemoración de la última Pascua celebrada por Jesús junto a Sus discípulos hasta el momento en que regresara:

> [23] Porque yo recibí del Señor lo que también os he enseñado: que el Señor Jesús, la noche en
> que fue entregado, tomó pan [24] y, habiendo dado gracias, lo partió, y dijo: «Tomad, comed, esto
> es mi cuerpo que por vosotros es partido. Haced esto en memoria mía». [25] Asimismo, después
> de haber cenado, tomó también la copa diciendo: «Esta copa es el Nuevo Pacto en mi sangre;
> haced esto todas las veces que la bebáis, en memoria mía». [26] Porque todas las veces que
> comáis este pan y bebáis esta copa, la muerte del Señor anunciáis hasta que venga (1 Cor.
> 11:23-26).

En los tres siguientes capítulos, Pablo se ocupa del tema de los dones o carismas concedidos por el Espíritu Santo. Aunque Su presencia parece haber sido común en todas las congregaciones cristianas sin excluir a las de origen judío, en el caso de Corinto da la impresión de que se realizaba un énfasis especial en algunos de ellos. Los dones debieron tener un papel considerable en alimentar la sensación de igualdad en el seno de las comunidades ya que el Espíritu Santo se los concedía por igual a «judíos y gentiles, esclavos y libres» (12:13). Pablo desea dejar de manifiesto que la diferencia de dones no puede alimentar jamás un sentimiento de superioridad. En realidad, la iglesia es el cuerpo del Mesías—que es su cabeza—y los distintos creyentes con sus carismas son sus miembros. Precisamente por eso deben permanecer unidos de la misma manera que el ojo no rechaza a la mano ni la cabeza a los pies (12:21). Lejos de ser excusa para alimentar el sentimiento de superioridad o la sensación de la propia importancia, el concepto de cuerpo de Cristo muestra a los creyentes sus innegables litigaciones. Su cabeza no es un hombre sino el mismo Cristo que no puede ser sustituido por nadie y ante el que los demás son simples miembros. Esos miembros, ciertamente, tienen un valor, pero solo en la medida en que permanecen unidos con otros y en que son dirigidos por la cabeza. La imagen puede resultar sencilla, pero no por ello desprovista de una sublime profundidad.

A la clara referencia a las limitaciones de todos los miembros y a la subordinación a Cristo como cabeza, Pablo añade otro aspecto esencial y es que los dones carecen de valor si no van acompañados por el amor. La manera en que el apóstol lo expone en el capítulo 13 de la primera carta a los Corintios no solo constituye uno de los pasajes más hermosos de los escritos paulinos sino de la historia de la literatura universal:

[1] Si yo hablara lenguas humanas y angélicas y no tengo amor, vengo a ser como un bronce que
resuena o un címbalo que retiñe. [2] Y si tuviera el don de profecía y entendiera todos los
misterios y toda la ciencia; y si tuviera toda la fe, hasta tal punto que pudiera mover montañas,
y no tengo amor, nada soy. [3] Y si repartiera toda mi hacienda entre los pobres y si entregara mi
cuerpo para ser quemado, y no tengo amor, de nada me sirve. [4] El amor es sufrido, es benigno;
el amor no tiene envidia, el amor no es presumido, no cae en el engreimiento; [5] no se comporta
de manera indecorosa, no busca lo suyo, no se irrita, no guarda rencor; [6] no se alegra con la
injusticia, sino que se alegra de la verdad. [7] Todo lo sufre, todo lo cree, todo lo espera, todo lo
soporta. [8] El amor nunca deja de ser. Las profecías se han de acabar, y cesarán las lenguas y la
ciencia quedará anulada [9] porque en parte conocemos y en parte, profetizamos, [10] pero cuando

venga lo que es perfecto, entonces lo que es incompleto quedará anulado. [11] Cuando yo era niño, hablaba como niño, pensaba como niño, juzgaba como niño, pero cuando me hice un hombre, dejé lo que era de niño. [12] Ahora vemos mediante un espejo, de manera oscura, pero entonces veremos cara a cara; ahora conozco en parte, pero entonces conoceré como soy conocido. [13] Y ahora permanecen la fe, la esperanza, y el amor, estas tres, pero la mayor de ellas es el amor (1 Cor. 13:1-13).

Es precisamente tras abordar la importancia del amor—y su clara superioridad sobre los dones—cuando Pablo se detiene en la cuestión del don de lenguas o glosolalia. Al igual que sucede hoy en las iglesias de orientación carismática, en Corinto se atribuía una enorme importancia a la glosolalia, un fenómeno consistente en que la persona de manera repentina comenzaba a hablar en una lengua desconocida que, supuestamente, podía ser humana o angélica. Pablo no negaba la existencia de este carisma. Incluso lo experimentaba con considerable profusión (14:18), pero creía que debía ser ejercido solo bajo ciertas condiciones. La primera era que alguien pudiera traducir el mensaje transmitido mediante glosolalia (14:27). Si no existía ese intérprete, Pablo consideraba que el hermano dotado del don de glosolalia debía mantenerse en silencio y orar no en voz alta sino para sí mismo y para con Dios (14:28). Esta enseñanza de Pablo es pasada por alto por no pocas de las comunidades donde se afirma actualmente que aparece el don de lenguas. Sin embargo, la instrucción del apóstol no deja lugar a dudas. Este carisma solo tiene sentido en un culto público si va acompañado de interpretación y, de lo contrario, debería limitarse al uso privado. Es una enseñanza que debería ser respetada rigurosamente porque, a fin de cuentas, ¿qué bendición puede derivar de desobedecerla?

El último tema de carácter doctrinal planteado por los corintios era el referente a la resurrección y la forma en que tendría lugar. Para Pablo, como para todos los cristianos, la cuestión revestía una enorme importancia. A fin de cuentas, se encontraba en el núcleo de su mensaje y todavía a esas alturas podía sostenerse su veracidad—la crucifixión había tenido lugar muy pocos años antes—sobre la existencia de testigos oculares:

[1] Además os declaro, hermanos, el evangelio que os he predicado, que también recibisteis, en el que también perseveráis; [2] por el que igualmente, si preserváis la Palabra que os he predicado, sois salvos, a menos que creyerais en vano. [3] Porque, en primer lugar os he enseñado lo que asimismo recibí: que el Mesías murió por nuestros pecados conforme a las Escrituras; [4] y que fue sepultado y que resucitó al tercer día, conforme a las Escrituras; [5] y que se apareció a Pedro y después a los doce. [6] Después se apareció a más de 500 hermanos a la vez; de los que muchos

siguen vivos, aunque otros ya han muerto. [7] Después se apareció a Jacobo; después a todos los apóstoles. [8] Y el último de todos, como si fuera un aborto, se me apareció a mí. [9] Porque yo soy el más pequeño de los apóstoles, que no soy digno de ser llamado apóstol, porque perseguí la iglesia de Dios (1 Cor. 15:1-9).

Para Pablo, la creencia en la resurrección no procedía de una mera especulación filosófica ni era fruto de un devaneo teológico. Se trataba de una realidad histórica de la que él era testigo, aunque ni el primero ni el más importante. Al Jesús resucitado lo habían visto centenares de personas de las que la mayoría aún seguía viva para poder dar testimonio y que incluían a gente primitivamente incrédula—como Jacobo, el hermano del Señor—o incluso abiertamente enemiga como era el caso del propio Pablo.

La resurrección del Mesías tenía una importancia verdaderamente esencial para la predicación del evangelio. Si Jesús no hubiera resucitado, entonces la fe de los cristianos «era vana» (15:14), e incluso seguirían «en sus pecados» (15:17), pero dado que sí había tenido lugar esa resurrección—los testigos abundaban—de ello se desprendían hechos enormemente trascendentales. El primero era que habría resurrección—la creencia histórica de los fariseos, dicho sea de paso—y, tras la del Mesías, tendría lugar la de los que creían en Él cuando regresara (15:23). Después, el Mesías acabaría definitivamente con las potencias demoníacas y entregaría el reino a Su Dios y Padre (15:24) y, finalmente, la misma muerte desaparecería (15:26).

El segundo hecho es que la resurrección se produciría en términos peculiares. De la misma manera que la planta que nace no es igual que la semilla echada en tierra, el cuerpo de los creyentes, un cuerpo material, entrará en tierra para que surja en la resurrección un cuerpo espiritual e incorruptible exento de debilidad y rezumante de gloria y poder (15:42 y ss.). Todo esto sucedería cuando el Mesías se manifestara, lo que implica que muchos creyentes no llegarían a morir sino que, estando vivos en ese momento, serían transformados de manera instantánea (15:51 y ss.). Sería entonces cuando quedaría de manifiesto que su trabajo en el Señor no había sido en vano (15:58).

Los últimos versículos de la carta están dedicados al tema de la ofrenda que Pablo estaba recogiendo con la intención de ayudar a las iglesias judeocristianas, un tema al que nos referiremos más adelante.[147] Sí, resulta interesante el dato de que los cristianos no se reunían el sábado sino el

domingo, «el primer día de la semana» y parecía que lo más idóneo es que el dinero se recogiera entonces (16:2).

La segunda epístola

Como ya hemos señalado, la carta que aparece como segunda de Corintios en el Nuevo Testamento, es la última de una serie de misivas, y más en concreto, la que marca precisamente la restauración de las buenas relaciones entre el apóstol y la iglesia de Corinto. El texto, en buena medida, constituye una recapitulación de la crisis previa con los corintios. Ahora todo estaba aclarado y el apóstol insistía en que no se recordaran las antiguas ofensas:

> [5] Pero si alguno me ha causado tristeza, no me la ha causado a mí, sino en cierta medida, para no exagerar, a todos vosotros. [6] A esa persona debe bastarle esta reprensión procedente de muchos. [7] Así que, al contrario, vosotros más bien debéis perdonarlo y consolarlo, para que no se vea consumido por una excesiva tristeza. [8] Por lo que os ruego que confirméis el amor para con él. [9] Porque también por este fin os escribí, para comprobar si obedecéis en todo. [10] Y al que vosotros perdonáis, yo también lo hago porque también yo lo que he perdonado, si algo he perdonado, por vosotros lo he hecho ante el Mesías (2 Cor. 2:5-10)

Afortunadamente, las tensiones y la angustia son cosa del pasado (2:12-13). Es lógico que así sea porque, a fin de cuentas, Pablo y sus colaboradores son servidores de un Nuevo Pacto basado en el Espíritu y en la luz, y no en la letra y las tinieblas (3:1-4:6). Es cierto que, al ser ellos los transmisores del mensaje, es como si la gloria se guardara en vasos de barro (4:7) y no puede negarse que esa entrega implica llevar la muerte de Jesús en el cuerpo, pero esa circunstancia se traducirá en que también la vida de Jesús acabe manifestándose en el cuerpo (4:10). Esa es la razón por la que los evangelizadores no desmayan:

> [18] Porque no miramos a las cosas que se ven, sino a las que no se ven; porque las cosas que se ven son temporales, mas las que no se ven son eternas (2 Cor. 4:18).

Es precisamente en ese momento de la carta, cuando Pablo introduce un tema de especial relevancia, el del destino de los creyentes cuando se produce su muerte. Ya hemos visto que el apóstol creía en la resurrección no solo porque apareciera en la Escritura y fuera una enseñanza tradicional de los fariseos, sino también porque existían centenares de testigos oculares de que Jesús había resucitado. Sin embargo, ¿qué sucedía entre el momento

de la muerte y aquel en que se recibiría un nuevo cuerpo al regresar el Mesías? La respuesta de Pablo es que, al verse el creyente desnudado de su cuerpo material, su existencia perduraba en el cielo al lado de su Salvador, de una manera que no puede describirse adecuadamente en términos exclusivamente humanos:

> [1] Porque sabemos, que si esta casa terrestre en que vivimos se deshiciere, contamos con un edificio de Dios, una casa no hecha de manos, eterna en los cielos. [2] Y por esto también gemimos, deseando ser sobrevestidos de aquella nuestra habitación celestial [3] porque así seremos vestidos y no quedaremos desnudos. [4] porque los que seguimos en esta casa, gemimos agobiados porque no quisiéramos vernos desnudos sino revestidos para que lo mortal sea absorbido por la vida [5] Pero el que nos hizo para esto mismo es Dios; el cual nos ha dado la prenda del Espíritu. [6] Así que continuamente estamos confiados, y sabiendo, que entre tanto que estamos en el cuerpo, somos como peregrinos lejos del Señor [7] (porque por fe andamos, no por vista) [8] pero confiamos y desearíamos partir del cuerpo y estar junto al Señor. [9] Por lo tanto, procuramos ya estemos lejos o cerca, serle gratos. [10] Porque es indispensable que todos nosotros comparezcamos ante el tribunal del Mesías, para que cada uno reciba según lo que hubiere hecho por medio del cuerpo, sea bueno o malo (2 Cor. 5:1-10).

Mientras llega ese momento, la misión de los creyentes consiste en comportarse como alguien que es consciente del amor que Dios ha derramado y derrama en sus existencias y que, por eso mismo, debe impulsar una forma de vida diferente. La razón de esa obediencia no es aspirar la salvación—Pablo ya ha señalado en distintas ocasiones que esta se recibe no por obras sino mediante la fe en el sacrificio expiatorio del Mesías—sino responder al amor de Dios y ser consecuentes con estar en Cristo:

> [14] Porque el amor del Mesías nos apremia, al pensar que si uno murió por todos, por tanto, todos han muerto [15] y por todos murió, para que los que viven, ya no vivan para sí sino para aquel que murió y resucitó por ellos. [16] De manera que nosotros de aquí adelante a nadie conocemos según la carne e incluso si al Mesías lo conocimos según la carne, ahora ya no lo conocemos así. [17] De modo que si alguno está en el Mesías, es una nueva criatura. Las cosas viejas pasaron; mira, todas son hechas nuevas. [18] Y todo esto procede de Dios que nos reconcilió consigo a través del Mesías y nos dio el ministerio de la reconciliación. [19] Porque ciertamente Dios estaba en el Mesías reconciliando el mundo consigo mismo, no imputándole sus pecados, y nos encomendó la Palabra de la reconciliación. [20] Así que, somos embajadores en nombre del Mesías, como si Dios rogara a través de nosotros, os rogamos en nombre del Mesías: Reconciliaos con Dios (2 Cor. 5:14-20).

El resto de la carta se encuentra relacionada con aspectos más personales. Pablo vuelve a insistir en la alegría que le provoca el que se hayan zanjado

los problemas que existían con los corintios (7:1-16); vuelve a instar a los corintios para que participen en la ofrenda destinada a los santos de Jerusalén (8-9) y rememora las razones por las que su misión apostólica merece respeto y reconocimiento.

Pablo introduce en el capítulo 11, el tema de los «falsos apóstoles». La definición que da de ellos el apóstol resulta de enorme actualidad. Ciertamente, afirman que son apóstoles de Cristo, pero no lo son. A decir verdad, si hay que buscarles un paralelo no está en Pablo sino en el mismo Satanás que es capaz de disfrazarse de ángel de luz (11:13-15). De hecho, bastaría fijarse en la codicia que los mueve y la soberbia que los caracteriza para captar con facilidad que no son sino obreros falsos (11:18-20).

Esas características de unos falsos apóstoles que habían convertido en lucrativo negocio sus actividades contrastaban claramente con la vida de Pablo. El verdadero apóstol no se caracteriza por el patrimonio material sino por aceptar el no tener nada por amor de Cristo; no se caracteriza por la soberbia que exuda sino por el reconocimiento de sus flaquezas y debilidades; no se caracteriza por el enseñoreamiento con que trata a otros sino por la humildad con que los sirve. A decir verdad, la relación que realiza Pablo de sus padecimientos resulta impresionante y deja de manifiesto el coste que para Pablo implicaba su tarea apostólica. Con todo, quizás lo que más llama la atención, sea el reconocimiento de una carga que pesa sobre él a diario y es la de los miembros de las diferentes comunidades:

> [24] De los judíos 5 veces he recibido 40 azotes menos 1. [25] 3 veces he sido azotado con varas; 1 vez me lapidaron; 3 veces he naufragado; 1 noche y 1 día he estado perdido en alta mar; [26] muchas veces, he realizado viajes a pie; he sufrido peligros de ríos, peligros de ladrones, peligros de los de mi nación, peligros de los gentiles, peligros en la ciudad, peligros en el desierto, peligros en la mar, peligros entre falsos hermanos; [27] con trabajo y fatiga, quedándome sin dormir muchas noches, pasando hambre y sed, sufriendo muchas veces ayunos, con frío y con desnudez; [28] sin tener en cuenta otras cosas como la carga que soporto a diario, la preocupación por todas las iglesias. [29] ¿Quién enferma, y yo no enfermo? ¿Quién tropieza sin que yo tenga fiebre? (2 Cor. 11:24-29).

Pablo incluso podría jactarse de experiencias que algunos denominarían místicas como la de haber sido arrebatado al tercer cielo (12:1-5). Sin embargo, no lo hace. Por el contrario, reconoce humildemente que sufre «un aguijón en la carne»[148] del que no se ha visto libre hasta la fecha a pesar

de que se lo ha pedido al Señor tres veces (12:7-8). Pero incluso esa circunstancia que le causaba dolor no lo llevaba a caer en el desánimo. Todo lo contrario. A su juicio, le brindaba una magnífica oportunidad para ver el poder del Mesías descansando en su debilidad (12:9-10). Basta comparar la descripción paulina para desenmascarar a aquellos que hoy en día se jactan de ser apóstoles y, en realidad, no son sino falsos maestros. Finalmente, la carta concluye con el anuncio de una tercera visita que el apóstol piensa realizar a Corinto (12:13 y ss.).

Como sucede con Gálatas, y en menor medida con las epístolas a los tesalonicenses, las cartas enviadas a Corinto nos permiten ver a fondo el carácter humano de Pablo. Sacrificado, abnegado, convencido, entregado a la causa de la predicación del evangelio, deseoso de encarnar las enseñanzas de Jesús, ni cedía lugar al orgullo espiritual ni tampoco caía en una frialdad distante. Pablo era un hombre que, a la vez, era consciente de sus enormes limitaciones personales y no por ello se retraía de la cercanía con sus hermanos. Hay que imaginarlo sometido a penalidades continuas, pero sin caer en la amargura o el resentimiento; enfrentándose con enormes dificultades personales, pero más bien inquieto por las dificultades que surgían en las comunidades establecidas por él; sufriendo privaciones sin cuento, pero empeñado en no recibir dinero de otros creyentes, en no serles una carga. Como él mismo señalaba al final de la última carta dirigida a los corintios: «La autoridad que el Señor me ha dado es para edificación y no para destrucción» (2 Cor. 13:10). De ese ejemplo, los hermanos deberían derivar algunas conclusiones sencillas, las de «estar alegres, avanzar en la perfección, consolarse, ser de un mismo sentir y vivir en paz» porque, como diría Pablo: «El Dios de paz estará con vosotros» (2 Cor. 13:11).

Capítulo XVIII

LA CARTA A LOS ROMANOS

La culpabilidad universal

Sin ningún género de dudas, el escrito más importante que saldría nunca de la pluma de Pablo es la carta o epístola a los Romanos.[149] A diferencia de la mayoría de sus textos, esta carta no pretende responder a situaciones circunstanciales que se han planteado en iglesias fundadas por él. Tampoco intenta atender necesidades de carácter pastoral. Por el contrario, se encuentra dirigida a unos hermanos en la fe que solo lo conocían de oídas y a los que deseaba ofrecer un resumen sistemático de su predicación. En ese sentido, más que ninguna otra de sus obras, la dirigida a los romanos merece el nombre del Evangelio según Pablo y también más que ninguna otra recoge la mayor parte de su cosmovisión de forma sistemática y completa. No debe, por lo tanto, extrañar que la carta a los Romanos tuviera un papel esencial en la conversión de personajes de tan espectacular trayectoria como Agustín de Hipona, Martín Lutero o John Wesley.

Como es común en el género epistolar, Pablo comienza este escrito presentándose y haciendo referencia al afecto que siente hacia los destinatarios de la carta (Rom. 1:1-7), para, acto seguido, indicar que su deseo es viajar hasta esa ciudad y poder compartir con los fieles algún don espiritual (Rom. 1:10-11). Como señala a continuación, «muchas veces me he propuesto ir a vosotros» (Rom. 1:13), pero siempre se había encontrado con un obstáculo que se lo había impedido. Ahora había llegado el momento «anunciar el evangelio también a vosotros que estáis en Roma», un evangelio del que no se avergonzaba (Rom. 1:15-16). ¿En qué consistía ese evangelio, esa buena noticia? Pablo lo dice con obvia elocuencia:

> El evangelio [...] es poder de Dios para salvación para todo aquel que cree; para el judío, en primer lugar, pero también para el griego. [17] Porque en él la justicia de Dios se manifiesta de fe en fe, como está escrito: pero el justo vivirá por la fe (Rom. 1:16b-17).

El resumen que Pablo hace de su predicación no puede ser más claro. La justicia de Dios no se manifiesta por obras o méritos personales, sino por la

fe y su consecuencia lógica es que el justo vivirá por la fe. La afirmación la conocemos ya por otras conclusiones similares de Pablo que aparecen, por ejemplo, en la carta a los Gálatas. Sin embargo, en Romanos, Pablo desarrolla de manera más amplia las bases de su afirmación. En primer lugar, va a dejar sentado el estado de culpabilidad universal del género humano. Se trata de una descripción que el apóstol realiza por partes iniciándola por los gentiles, por los paganos, por los que no pertenecen al pueblo de Israel del que él mismo sí formaba parte. De los gentiles puede afirmar lo siguiente:

> [18] Porque es manifiesta la ira de Dios del cielo contra toda impiedad e injusticia de los hombres, que detienen la verdad con la injusticia. [19] Porque lo que de Dios se conoce, a ellos es manifiesto porque Dios se lo manifestó. [20] Porque las cosas que de Él son invisibles, Su eterno poder y Su Deidad, se perciben desde la creación del mundo, pudiendo entenderse a partir de las cosas creadas; de manera que no tienen excusa. [21] Porque a pesar de haber conocido a Dios, no lo glorificaron como a Dios, ni le dieron gracias; por el contrario, se enredaron en vanos discursos y su corazón necio se entenebreció. [22] Asegurando que eran sabios, se convirtieron en necios; [23] cambiaron la gloria del Dios incorruptible por una imagen que representaba a un hombre corruptible y aves y animales de cuatro patas y reptiles. [24] Por eso, Dios los entregó a la inmundicia, a las ansias de sus corazones de tal manera que contaminaron sus cuerpos entre sí mismos [25] ya que cambiaron la verdad de Dios por la mentira, honrando y sirviendo a las criaturas antes que al Creador, el cual es bendito por los siglos. Amén. [26] Por esto Dios los entregó a pasiones vergonzosas; pues aun sus mujeres cambiaron el natural uso del cuerpo por el que es contrario a la naturaleza [27] Y de la misma manera, también los hombres, abandonando el uso natural de las mujeres, se encendieron en pasiones los unos con los otros, realizando cosas vergonzosas hombres con hombres y recibiendo en sí mismos la paga adecuada a su extravío. [28] Y como no se dignaron reconocer a Dios, Dios los entregó a una mente depravada, que los lleva a hacer indecencias, [29] rebosando de toda iniquidad, de fornicación, de maldad, de avaricia, de perversidad; llenos de envidia, de homicidios, de contiendas, de engaños, de malignidades; [30] murmuradores, detractores, aborrecedores de Dios, injuriosos, soberbios, altivos, inventores de maldades, desobedientes a los padres, [31] ignorantes, desleales, sin afecto natural, despiadados. [32] Éstos, aun conociendo de sobra el juicio de Dios—que los que practican estas cosas merecen la muerte—no solo las hacen, sino que además respaldan a los que las hacen (Rom. 1:18-31).

La descripción que Pablo realiza del mundo pagano en el texto previo coincide, en líneas generales, con otros juicios expresados por autores judíos de la antigüedad y también aunque, en menor medida, por filósofos paganos. La línea argumental resulta de especial nitidez, desde luego. De entrada, a juicio de Pablo, la raíz de la degeneración moral del mundo pagano arranca de su negativa a reconocer el papel de Dios en la vida de los

seres humanos. Que Dios existe es algo que se desprende de la misma creación, pero el ser humano ha preferido sustituirlo por el culto a las criaturas. Ha entrado así en un proceso de declive en el que, de manera bien significativa, las prácticas homosexuales constituyen un paradigma de perversión en la medida en que significan cometer actos contrarios a lo que la propia naturaleza dispone. Al respecto, Pablo puede ser políticamente incorrecto hoy, pero no, desde luego, confuso.

El volverse de espaldas a Dios tiene como consecuencia primera el rechazo de unas normas morales lo que deriva en prácticas pecaminosas que van de la fornicación a la deslealtad pasando por el homicidio, la mentira o la murmuración. Sin embargo, el proceso de deterioro moral no concluye ahí. Da un paso más allá cuando los que hacen el mal, no se limitan a quebrantar la ley de Dios sino que además se complacen en que otros sigan su camino perverso. Se trata del estadio en el que el adúltero, el ladrón, el desobediente a los padres o el que practica la homosexualidad no solo deja de considerar que sus prácticas son malas sino que incluso invita a otros a imitarlo y obtiene con ello un placer especial. Semejantes descripciones encajan totalmente con las críticas morales que habrían realizado paganos, pero, sobre todo, se correspondían con las diatribas judías contra la sociedad gentil. A decir verdad, cuando se termina de leer esos versículos de la carta paulina, casi se pueden escuchar los aplausos de unos judíos que estarían totalmente de acuerdo con la condena en toda regla formulada por el apóstol. Sin embargo, semejante entusiasmo no habría durado mucho y así habría sido porque Pablo no era tan ingenuo como para pensar que el veredicto de culpa pesaba únicamente sobre los paganos. Por el contrario, estaba convencido de que, ante Dios, también los judíos, el pueblo que había recibido la Torah de Dios, era culpable. Al respecto, sus palabras no pueden ser más claras:

> [17] He aquí, tú tienes el sobrenombre de judío y descansas en la Ley y presumes de Dios. [18] Y conoces Su voluntad, y apruebas lo mejor, instruido por la Ley [19] y confías en que eres guía de los ciegos, luz de los que están en tinieblas, [20] maestro de los que no saben, educador de niños, que tienes en la Ley la formulación de la ciencia y de la verdad. [21] Tú pues, que enseñas a otro, ¿no te enseñas a ti mismo? Tú, que predicas que no se ha de hurtar, ¿hurtas? [22] Tú, que dices que no se ha de cometer adulterio, cometes adulterio? Tú, que abominas los ídolos, ¿robas templos? [23] Tú, que te jactas de la Ley, ¿con infracción de la Ley deshonras a Dios? [24] Porque el nombre de Dios es blasfemado por vuestra culpa entre los gentiles, tal y como está escrito. [25]

> Porque la circuncisión en realidad tiene utilidad si guardas la Ley, pero si la desobedeces tu circuncisión se convierte en incircuncisión (Rom. 2:17-25).

La conclusión a la que llegaba Pablo difícilmente podía ser refutada. Los gentiles podían no conocer la Torah—la ley dada por Dios a Moisés pero eran culpables en la medida en que desobedecían la ley natural que conocían e incluso podían llegar a un proceso de descomposición moral en el que no solo no se oponían al mal, sino que se complacían en él e incluso impulsaban a otros a entregarse a quebrantar la ley natural. Los gentiles, por lo tanto, eran culpables.

Muchos habrían esperado, sin embargo, una resolución muy diferente en el caso de los judíos. Es una creencia muy extendida la de que la religión salva al ser humano. La práctica de determinadas ceremonias, el seguimiento de ciertos ritos, la obediencia a prácticas concretas y la creencia en doctrinas y dogmas precisos suponen—según ese punto de vista—la garantía para la salvación. No obstante, por muy popular que pueda ser esa concepción de la realidad resulta profundamente anticristiana. Fue Jesús el que contrapuso a un religioso fariseo—que nunca podía ser justificado ante Dios—con un pecador que podía alcanzar el perdón divino. Partiendo de esa perspectiva, no sorprende que, al analizar la situación espiritual de los judíos, claro pudiera aceptar que su punto de partida era superior siquiera porque habían recibido la Torah, pero su culpa era, como mínimo, semejante. También los judíos quebrantaban la Torah y, por lo tanto, el veredicto resultaba obvio:

> [9] ... ya hemos acusado a judíos y a gentiles, de que todos están debajo de pecado. [10] Como está escrito: No hay justo, ni siquiera uno (Rom. 3:9-10).

El hecho de que, a fin de cuentas, todos los seres humanos son pecadores y, en mayor o menor medida, han quebrantado la ley natural o la Torah parece que admite poca discusión. Sin embargo, históricamente no han faltado las interpretaciones teológicas que afirman que esa culpabilidad podría quedar equilibrada o compensada mediante el cumplimiento, aunque sea parcial, de la Ley de Dios. En otras palabras, es cierto que todos somos culpables, pero podríamos salvarnos mediante la obediencia, aunque no sea del todo completa y perfecta, a la Ley divina. La objeción parece haber estado presente en la mente de Pablo porque la refuta de manera contundente al afirmar que la Ley no puede salvar:

[19] Porque sabemos que todo lo que la Ley dice, se lo dice a los que están bajo la Ley, para que toda boca se tape y todo el mundo se reconozca culpable ante Dios. [20] Porque por las obras de la Ley ninguna carne se justificará delante de él porque por la Ley es el conocimiento del pecado (Rom. 3:19-20).

Una vez más, Pablo tritura con una lógica contundente la posible objeción. La Ley—y con ella, la religión—no puede salvar, porque, en realidad, lo único que deja de manifiesto para cualquiera que no se ciegue es que todo el género humano es culpable. De alguna manera, la Ley es como un termómetro que muestra la fiebre que tiene un paciente, pero que no puede hacer nada para curarlo. A decir verdad, consideraríamos desequilibrado a quien para intentar acabar con la fiebre procediera a comerse el termómetro que se le ha mostrado. No otra cosa es lo que realizan aquellos que creen que la Ley los puede salvar.

Cuando un ser humano es colocado sobre la vara de medir de la Ley lo que se descubre es que es culpable ante Dios en mayor o menor medida. La Ley incluso puede mostrarle hasta qué punto—no pequeño—es pecador, pero no puede hacer absolutamente nada más. Naturalmente, ante ese veredicto condenatorio universal surge una pregunta angustiosa e ineludible. Más allá de las obras propias, de la Ley de Dios, de los méritos personales que en nada compensan los pecados propios, ¿existe algún camino de salvación? La respuesta de Pablo va a ser afirmativa.

La salvación por fe y no por obras

Si el ser humano no puede salvarse por sus propias obras, por sus propios méritos, por sus propias acciones; si la Ley de Dios, lejos de salvarlo, solo le muestra que es incluso más culpable de lo que cree, ¿cómo puede salvarse de la justa condenación de Dios? La respuesta de Pablo hunde sus raíces en los textos del Antiguo Testamento que hacen referencia a la muerte de un ser inocente en pago por los pecados de los culpables, en las profecías sobre un Mesías que morirá en expiación por las culpas del género humano (Isa. 53) y en la propia predicación de Jesús que se ha presentado como ese Mesías-Siervo que entregará Su vida en rescate por muchos (Mar. 10:45). No es original, por lo tanto, aunque sí extraordinariamente bien expuesta.

Dios—que no puede ser justo y, a la vez, declarar justo a alguien que es pecador e injusto—ha enviado a alguien para morir en expiación por las

faltas del género humano. Esa obra llevada a cabo por el Mesías Jesús no puede ser ni pagada ni adquirida ni merecida. Tan solo cabe aceptarla a través de la fe o rechazarla. Aquellos que la aceptan a través de la fe son aquellos a los que Dios declara justos, a los que justifica, no porque sean buenos sino porque han aceptado la expiación que Jesús llevó a cabo en la cruz. De esa manera, Dios puede ser justo y, al mismo tiempo, justificar al que no lo es. De esa manera también queda claro que la salvación es un regalo de Dios, un resultado de Su gracia y no de las obras o del esfuerzo humano:

> [21] Pero ahora, sin la Ley, la justicia de Dios se ha manifestado, testificada por la Ley y por los profetas, [22] la justicia de Dios por la fe en Jesús el Mesías, para todos los que creen en Él; porque no hay diferencia, [23] por cuanto todos pecaron y están destituidos de la gloria de Dios; [24] siendo justificados gratuitamente por Su gracia a través de la redención que hay en el Mesías Jesús [25] al cual Dios ha colocado como propiciación a través de la fe en Su sangre, para manifestación de Su justicia, pasando por alto, en Su paciencia, los pecados pasados, [26] con la finalidad de manifestar su justicia en este tiempo, para ser justo, y, a la vez, el que justifica al que tiene fe en Jesús. [27] ¿Dónde queda, por lo tanto, el orgullo? Se ve excluido. ¿Por qué Ley? ¿Por las obras? No, sino por la de la fe. [28] Así que llegamos a la conclusión de que el hombre es justificado por fe sin las obras de la Ley (Rom. 3:21-28).

El argumento de Pablo no resulta novedoso y, en realidad, ya lo vimos expuesto al examinar la carta a los Gálatas. Sin embargo, es obvio que en la dirigida a los romanos lo desarrolla, lo argumenta, lo fortalece todavía más. En realidad, da la sensación de que dialoga con un adversario invisible que le plantea distintas objeciones a las que responde de manera sólida. Por ejemplo, se puede plantear si todo lo que Pablo sostiene no choca con la Escritura del Antiguo Testamento en las que la Torah, la ley entregada a Moisés, tiene un papel central. La respuesta de Dios es que precisamente en la propia Torah ya se enseña que la salvación no es por obras, sino por gracia, a través de la fe. El caso de Abraham, el padre de los creyentes, o el del rey David son una buena muestra de ello:

> [1] ¿Qué, pues, diremos que halló Abraham nuestro padre según la carne? [2] Por que si Abraham fue justificado por la obras, tiene de qué gloriarse; aunque no para con Dios [3] pero ¿qué dice la Escritura? Y creyó Abraham a Dios, y le fue computado como justicia. [4] Sin embargo al que hace obras, no se le cuenta el salario como gracia, sino como una deuda. [5] Pero al que no realiza obras, sino que cree en aquel que justifica al impío, la fe le es contada por justicia. [6] También David dice que es bienaventurado el hombre al que Dios atribuye justicia sin obras, [7] al afirmar: «Bienaventurados aquellos cuyas iniquidades son perdonadas, y cuyos pecados son

cubiertos. [8] Bienaventurado el hombre al que el Señor no imputó pecado». [9] ¿Esta bienaventuranza es en la circuncisión o también en la incircuncisión? Porque decimos que a Abraham fue contada la fe por justicia. [10] ¿Cómo pues le fue contada? ¿En la circuncisión o en la incircuncisión? No en la circuncisión, sino en la incircuncisión. [11] Y recibió la circuncisión como señal, como sello de la justicia por la fe que tuvo en la incircuncisión; para que fuera padre de todos los creyentes no circuncidados, para que también a ellos les sea contado por justicia; [12] y padre de la circuncisión, no solamente para los que son de la circuncisión, sino también para los que siguen las pisadas de la fe que tuvo nuestro padre Abraham antes de ser circuncidado. [13] Porque la promesa no le fue dada a Abraham por la Ley ni tampoco a su descendencia, que sería heredero del mundo, sino que le fue dada por la justicia de la fe [...] [16] Por tanto es por la fe, para que sea por gracia; para que la promesa sea firme para toda descendencia, no solamente para el que es de la Ley, sino también para el que es de la fe de Abraham, el cual es padre de todos nosotros (Rom. 4:1-16)

Los dos casos presentados por Pablo se enlazan entrañablemente con la historia de Israel al ir referidos al padre de la nación y a su monarca más importante. Por añadidura, los dos muestran que la salvación es por la pura e inmerecida gracia de Dios y no por la sujeción a la Ley, a las obras o a la práctica de una religión. Abraham fue declarado justo por Dios porque creyó. De hecho, no solo es que la Ley de Moisés tardaría siglos en estar vigente sino que Abraham ni siquiera estaba circuncidado.

Esa situación no cambió tras la entrega de la Torah a Moisés. Al respecto, el caso de David es más que relevante. No esperó nunca que su salvación derivara de sus obras, de sus méritos, de su obediencia a la Torah o de la práctica de un ceremonial concreto. Sabía más que sobradamente que la salvación—el perdón concedido por Dios—era un don inmerecido que no se podía obtener por obras o prácticas religiosas.

Considerado a esta altura de la carta, el mensaje paulino resulta de una claridad extraordinaria. Primero, todo el género humano es culpable ante Dios. Da lo mismo si cada persona en concreto conoce la Torah o únicamente es consciente de los principios morales que abriga todo corazón humano. La realidad innegable es que ha quebrantado en infinidad de ocasiones la ley que conoce y, precisamente por ello, es reo del castigo de un Dios que es justo y que jamás declarará justo al que no lo es. Segundo, esa situación no puede ser revertida porque la persona en cuestión sea religiosa, practique ceremonias religiosas u obedezca mandamientos religiosos. A decir verdad, la misma Torah sirve fundamentalmente para mostrar a cada cual que es culpable y que lo es porque ha quebrantado sus preceptos en mayor o menor medida. Tercero, Dios es justo, pero también

tiene entre Sus propósitos el de la salvación. Para poder declarar justos a los injustos y, a la vez, seguir siendo justo imputa la justicia de un justo muerto por injustos, Su Hijo, Jesús el Mesías, ofrecido como sacrificio expiatorio por los pecados. Cuarto, esa imputación del sacrificio expiatorio de Jesús el Mesías en la cruz solo se da si el pecador lo acepta a través de la fe. Cuando cree, Dios le imputa la justicia de Jesús, lo justifica, lo justifica por la fe sin las obras de la Ley.

Pablo, sin duda alguna, ha sistematizado ya toda una teología de la justificación por la fe sola sin obras que volveremos a ver en otros escritos suyos. Sin embargo, no es original en sus planteamientos. A decir verdad, se limita a repetir una enseñanza que fue absolutamente esencial en la predicación de Jesús, la de que la salvación es un don inmerecido de Dios que no puede ser ganado mediante la religión o las obras sino solo recibido humildemente previo reconocimiento de la condición de pecador y de la propia incapacidad para obtenerlo por méritos propios. Al respecto, basta repasar las parábolas de salvación contenidas en el capítulo 15 del Evangelio de Lucas para encontrar la misma enseñanza espiritual. Jesús podía recurrir a hermosas historias para ilustrar la realidad mientras que Pablo prefería optar por un razonamiento lógico y teológico. Hasta ahí llegaban todas las diferencias porque el anuncio era exactamente el mismo.

Precisamente, el inicio del capítulo 5 de la carta a los Romanos constituye un resumen de toda la exposición del camino de salvación expuesto por Pablo previamente:

> [1] Justificados, pues, por la fe, tenemos paz para con Dios por medio de nuestro Señor Jesús el Mesías, [2] por el cual también tenemos entrada mediante la fe a esta gracia en la cual estamos firmes y nos gloriamos en la esperanza de la gloria de Dios (Rom. 5:1-2).

Pero para Pablo no basta con señalar la fe como la vía por la que el ser humano al final recibe la salvación de Dios, es declarado justo por Dios, es justificado. Además quiere dejar claramente de manifiesto que el origen de esa circunstancia es el amor de Dios, un amor que no merece el género humano porque fue derramado sobre él cuando estaba caracterizado por la enemistad con Dios:

> [5] Y la esperanza no avergüenza porque el amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos ha sido dado. [6] Porque el Mesías, cuando aún éramos débiles, a su tiempo, murió por los impíos. [7] Es cierto que ya es raro que alguien muera por una

persona que sea justa. Sin embargo, es posible que alguien se atreva a morir por alguien bueno. [8] Pero Dios deja de manifiesto Su amor para con nosotros porque siendo aún pecadores, el Mesías murió por nosotros. [9] Por lo tanto, justificados ahora en Su sangre, con mucha más razón seremos salvados por Él de la ira [10] porque si cuando éramos enemigos, fuimos reconciliados con Dios mediante la muerte de Su Hijo, mucho más ahora que ya estamos reconciliados, seremos salvados por Su vida (Rom. 5:5-10).

La afirmación de Pablo resulta especialmente relevante. Su exposición no es un razonamiento filosófico o teológico mejor o peor articulado sobre el amor de Dios. Es, por el contrario, la indicación de que la historia ya ha sido testigo de cómo actúa Dios. La cruz del calvario indica que no estamos hablando del amor sobre el que podía discurrir Sócrates en *El banquete* escrito por Platón ni tampoco aquel otro al que podía referirse Ovidio en su ingenioso *Ars amandi* [«El arte de amar»]. El amor de Dios había hecho acto de presencia en una cruz alzada en el calvario y Su Hijo, ejecutado en ella, lo había hecho no solo por los amigos que habían huido en las horas anteriores sino por gentes que, en puridad, eran enemigos de Dios, gente que lo había desobedecido una y otra vez, quebrantando Sus mandamientos. ¿Se podía pensar en un amor mayor que ese amor hacia los que, a lo largo de los siglos, habían incumplido Sus mandatos, habían estado apartados de Él e incluso en no pocos casos se le habían opuesto y odiado? A partir de ese hecho objetivo—el sacrificio de Jesús el Mesías en la cruz—Pablo podía indicar cómo el amor de Dios era una realidad y una realidad que apelaba a todos los seres humanos.

Sobre ese conjunto de circunstancias claramente establecido por Pablo—el que Dios nos ha amado sin motivo, el que ha enviado a Su Hijo a morir por el género humano y el que la salvación es un regalo divino que se recibe no por méritos propios sino a través de la fe—viene a sustentarse el modelo ético del cristianismo al que se referirá a continuación. Se trata, por lo tanto, de una peculiar ética porque no arranca del deseo de garantizar o adquirir la salvación, sino de la gratitud que brota de haber recibido ya esa salvación de manera inmerecida. Para Pablo, las buenas obras no se realizan para obtener la salvación, sino, precisamente, porque ya se ha obtenido (Ef. 2:8-10).

La nueva vida

La primera conclusión ética de Pablo tras exponer su visión de la salvación —visión, insistamos en ello, que no es original sino que corresponde a la de otros predicadores cristianos del siglo i y puede enlazarse con el Antiguo Testamento—no es, por lo tanto, la de un antinomianismo que excluye la moralidad, sino todo lo contrario, la de un pecador perdonado, que se sabe justificado no por sus méritos sino por la fe sola en el sacrificio expiatorio del Mesías. Así lo plantea de manera inmediata:

> [1] ¿Qué vamos a decir entonces? ¿Vamos a continuar en el pecado para que crezca la gracia? [2] De ninguna manera, porque los que hemos muertos al pecado, ¿cómo vamos a seguir viviendo en él? [3] ¿O no sabéis que todos los que somos bautizados en el Mesías Jesús, somos bautizados en Su muerte? [4] Porque somos sepultados juntamente con Él en la muerte a través del bautismo; para que como el Mesías resucitó de los muertos por la gloria del Padre, así también nosotros andemos de una manera nueva de vida [...] [6] Sabiendo esto, que nuestro viejo hombre fue crucificado junto con Él. para que el cuerpo del pecado sea deshecho, a fin de que ya no sigamos sirviendo al pecado (Rom. 6:1-4, 6).

Naturalmente, Pablo no era tan ingenuo como para pensar que la suma de la gratitud por la salvación recibida por la gracia y de la mera voluntad humana pudieran operar un cambio de naturaleza. Sabía más bien que la insistencia en negar la propia naturaleza humana y en afirmar la impecabilidad podía provocar las disfunciones espirituales que aquejaban a no pocos fariseos de su tiempo tan parecidos a tantos personajes religiosos de los siglos siguientes. Gustara o no gustara, reconocía la realidad de que la naturaleza humana está inclinada claramente hacia el mal incluso en aquellos que han sido justificados por la fe. De hecho, el pasaje que vamos a ver a continuación—cuya fuerza ha intentado ser descartada por algunos aduciendo que describe al Pablo anterior a la conversión—nos muestra a un hombre que, de manera humilde y sincera, reconoce su propia condición, la de alguien que ansía hacer todo bien y cuya naturaleza se lo impide vez tras vez:

> [15] Porque lo que hago, no lo entiendo y tampoco hago lo que quiero. Por el contrario, hago precisamente lo que aborrezco. [16] Y si hago lo que no quiero, apruebo que la Ley es buena. [17] De manera que no soy yo el que actúa, sino el pecado que mora en mí. [18] Y yo sé que en mí (es decir, en mi carne) no reside el bien porque el querer lo tengo, pero el hacer el bien no lo consigo. [19] Porque no hago el bien que quiero sino que hago el mal que no quiero. [20] Y si hago lo que no quiero, ya no lo realizo yo, sino el pecado que mora en mí. [21] Así que, al querer hacer el bien, me encuentro con esta Ley: que el mal está en mí. [22] Porque según el hombre interior, me deleito en la Ley de Dios. [23] Sin embargo, veo otra ley en mis miembros, que se rebela

contra la ley de mi espíritu, y que me lleva cautivo a la ley del pecado que está en mis miembros (Rom. 7:15-23).

Conmueve el ver la forma en que Pablo concluye esta exposición señalando sus carencias humanas. No menos conmovedora es la forma en que expresa su confianza en que Dios le ayudará a vencerlas:

[24] ¡Miserable de mí! ¿Quién me librará de este cuerpo de muerte? [25] Gracias doy a Dios, por Jesús el Mesías, Señor nuestro. Así que, yo mismo con la razón sirvo a la ley de Dios, pero con la carne a la ley del pecado (Rom. 7:24-25).

Es cierto que Pablo no puede negar la inclinación al mal propia de la naturaleza humana y también es obvio que no puede ocultar que su razón deseaba hacer el bien por encima de su capacidad para ejecutarlo. Y, sin embargo, Pablo tampoco cae en el desánimo. Es consciente de que, a pesar de sus limitaciones, resulta posible—y obligado—vivir de una manera nueva. La justificación por la fe sola sin obras no es la excusa para el pecado o la desobediencia como maliciosa o ignorantemente se ha repetido vez tras vez. Por el contrario, es el mayor acicate para comenzar una nueva existencia ya que el ser humano no puede reclamar nada a Dios sino solo guardar ante Él una actitud de gratitud reverente y obediente ya que toda su salvación a Él se debe en exclusiva y no a mérito propio o ceremonia alguna. ¿Cómo, sin embargo, se puede vivir esa nueva vida?

La clave—señala Pablo—reside en someterse a la acción del Espíritu Santo. Al respecto, puede afirmarse que Pablo es un confiado optimista. Sin embargo, no lo es porque crea en resortes ocultos en la naturaleza. La conocía de sobra como para no caer en ese error propio de monjes y ascetas, pero no de los verdaderos seguidores de Jesús. Si creen en la posibilidad de esa existencia nueva se debe a que es consciente del poder del Espíritu:

[1] Por lo tanto, no existe ninguna condenación para los que están en Jesús el Mesías, los que no andan conforme a la carne, sino conforme al Espíritu. [2] Porque la ley del Espíritu de vida en el Mesías Jesús me ha librado de la ley del pecado y de la muerte. [3] Porque lo que era imposible para la Ley, por cuanto era débil por la carne, Dios lo ha llevado a cabo enviando a Su Hijo en semejanza de carne de pecado y, a causa del pecado, condenó al pecado en la carne [4] para que la justicia de la Ley se cumpliera en nosotros, los que no andamos conforme a la carne, sino conforme al Espíritu. [5] Porque los que viven conforme a la carne, se ocupan de las cosas que son de la carne; pero los que viven de acuerdo al Espíritu, se ocupan de las cosas del Espíritu. [6] Porque la intención de la carne es muerte, pero la intención del Espíritu, vida y paz; [7] porque la inclinación de la carne es enemistad con Dios, porque no se somete a la Ley de Dios, ni

tampoco puede. [8] De manera que, los que están en la carne no pueden agradar a Dios, [9] pero vosotros no estáis en la carne, sino en el Espíritu, si es que el Espíritu de Dios mora en vosotros. Y si alguno no tiene el Espíritu del Mesías, es que no es de Él. [10] Sin embargo, si el Mesías está en vosotros, el cuerpo a la verdad está muerto a causa del pecado; pero el espíritu vive a causa de la justicia. [11] Y si el Espíritu de aquel que levantó de los muertos a Jesús mora en vosotros, el que levantó al Mesías Jesús de los muertos, también dará vida a vuestros cuerpos mortales por Su Espíritu que mora en vosotros [...] [14] Porque todos los que son guiados por el Espíritu de Dios, esos son hijos de Dios (Rom. 8:1-11, 14).

La vivencia del Espíritu—algo más olvidado cuanto más institucional es un sistema—tiene una importancia extraordinaria para Pablo, aunque, una vez más, su punto de vista al respecto no es original sino que se puede retrotraer a la predicación judeocristiana, al mismo Jesús e incluso al Antiguo Testamento que había prometido Su efusión en los tiempos mesiánicos (Joel 2). Ese Espíritu que mora en el interior de los que han sido justificados por la fe es el que da testimonio de que son hijos de Dios (Rom. 8:16) y como hijos, herederos de Dios y coherederos del Mesías (v. 17). En ese sentido—y en contra de un tópico erróneo muy extendido—la fe cristiana no predica ni que todos los seres humanos son hijos de Dios ni tampoco una fraternidad universal. Solo son hijos de Dios aquellos a los que Dios ha adoptado porque han aceptado por fe a Jesús el Mesías. Precisamente, en este punto de su exposición Pablo introduce un elemento de dimensiones colosales:

[18] Porque estoy seguro de que los padecimientos del tiempo presente no se pueden comparar con la gloria venidera que se ha de manifestar en nosotros. [19] Porque el ansia ardiente de la creación es el esperar la manifestación de los hijos de Dios. [20] Porque la creación fue sometida a la vaciedad, no por que fuera su propia voluntad, sino por motivo del que la sometió en esperanza [21] ya que también la creación misma será libertada desde la esclavitud de corrupción a la libertad gloriosa de los hijos de Dios. [22] Porque sabemos que toda la creación gime unánimemente y unánimemente sufre hasta ahora dolores de parto [23] y no solo ella, sino que también nosotros mismos, que tenemos las primicias del Espíritu, también gemimos en nuestro interior, esperando la adopción, la redención de nuestro cuerpo (Rom. 8:18-23).

La afirmación de Pablo es escueta, pero resulta sobrecogedora en su contenido. Cuando tuvo lugar la caída del género humano se produjo un cataclismo espiritual que no solo afectó a los hijos de Adán. Tampoco se limitó al ámbito de la vida en este planeta. Por razones que se nos escapan, los efectos se extendieron al cosmos convirtiendo una creación perfecta en un ámbito sujeto a la vaciedad. Pablo no explica semejante afirmación ni

mucho menos la detalla. Se limita a afirmarla, casi invitándonos a que nos atrevamos a negarla después de mirar en derredor de nosotros. Con todo, ese estado milenario de cosas no durará para siempre. La aceptación por fe del sacrificio de Jesús en la cruz nos ha convertido en hijos adoptivos de Dios y un día lo que esa condición significa quedará de manifiesto. Cuando eso suceda no solo se cumplirán los anhelos de los que creen en Jesús sino también los de un cosmos que sufre igual que una mujer a punto de dar a luz.

Así, la manifestación final de esos hijos de Dios—los que tienen en su interior el Espíritu Santo—tendrá unas consecuencias que pueden calificarse como cósmicas (v. 19 y ss.). Hasta que llegue ese día, el Espíritu va a socorrer a la debilidad de los hijos de Dios ayudándolos incluso a pedir lo que más les conviene aunque no sean capaces de colegirlo por sí mismos (v. 26 y ss.). Precisamente, al llegar a este punto de su exposición Pablo la concluye con uno de los himnos más hermosos que se han escrito nunca dedicados al amor de Dios y a la confianza que este puede infundir en los creyentes. Nada puede separarlos del amor de Dios ni de Su salvación, pero es que además aunque puedan no entender todo lo que les sucede a diario, deben tener en cuenta que Dios actúa para que todo discurra siempre para su bien:

> [28] Y sabemos que todas las cosas ayudan a bien a los que aman a Dios, a los que han sido llamados conforme a Su propósito. [29] Porque a los que antes conoció, también los predestinó para que fueran hechos conformes a la imagen de Su Hijo para que Él sea el primogénito de entre muchos hermanos; [30] y a los que predestinó, a estos también los llamó; y a los que llamó, a estos también los justificó y a los que justificó, a estos también los glorificó. [31] ¿Pues qué diremos a esto? Si Dios está a favor de nosotros, ¿quién puede estar contra nosotros? [32] El que no escatimó a Su propio Hijo, sino que más bien lo entregó por todos nosotros, ¿cómo no va a darnos también con Él todas las cosas? [33] ¿Quién acusará a los escogidos de Dios? Dios es el que justifica. [34] ¿Quién es el que condenará? El Mesías es el que murió; más aún, el que también resucitó, quien además está a la diestra de Dios, el que también intercede por nosotros. [35] ¿Quién nos apartará del amor de Cristo? ¿La tribulación? ¿O la angustia? ¿O la persecución? ¿O el hambre? ¿O la desnudez? ¿o el peligro? ¿O la espada? [36] Como está escrito: «Por causa de ti vamos a la muerte todo el tiempo. Somos contados como ovejas de matadero». [37] Sin embargo, en todas estas cosas, somos más que vencedores por medio de aquel que nos amó. [38] Por lo cual estoy seguro de que ni la muerte ni la vida ni ángeles ni principados ni potestades ni lo presente ni lo por venir [39] ni lo alto ni lo bajo ni ninguna criatura nos podrá apartar del amor de Dios, que es en el Mesías Jesús Señor nuestro (Rom. 8:28-39).

La historia puede discurrir de maneras duras, difíciles, incluso sanguinarias y crueles. Sin embargo, hasta en sus páginas más terribles no está ausente el propósito de Dios, un propósito que podemos no ver, pero que resulta innegable en su realidad. En medio de ese propósito brilla de manera extraordinaria el amor de Dios, un amor que se extiende desde mucho antes de que viniéramos a este mundo siquiera porque incluye la predestinación de aquellos que serán un día llamados y justificados. Se trata también de un amor que nunca podrá cambiarse por acusación o condena de Dios ya que es imposible que deje de recaer sobre los justificados por la fe y así es porque no existe poder alguno capaz de apartar a Sus hijos de Él.

El presente y el futuro de Israel

Es muy posible que la exposición del «Evangelio según Pablo» hubiera concluido al final del capítulo octavo si sus destinatarios hubieran sido simples gentiles. De manera extraordinariamente sólida, Pablo había logrado exponer hasta ese momento el mensaje de la condenación universal, de la salvación mediante la fe en el sacrificio expiatorio del Mesías y de la nueva vida en el Espíritu. Sin embargo, la comunidad cristiana en Roma era mayoritariamente judía[150] y, de manera comprensible, estaba preocupada por la respuesta que otros judíos habían dado a la predicación de que Jesús era el Mesías. Ciertamente, creían que Jesús el judío era el Mesías y no era menos cierto que se podía aducir que Sus discípulos primeros—y posiblemente todavía mayoritarios—eran judíos. E incluso podía apuntarse a la importancia de las comunidades judeocristianas en la misma Judea. Todo eso era cierto, pero no lo era menos que, en su conjunto, Israel no había aceptado la buena noticia de que Jesús era el Mesías. No solo eso. Pablo había sufrido durante décadas la hostilidad encarnizada de judíos que habían obstaculizado la predicación del evangelio, que lo habían expulsado de las sinagogas, que lo habían perseguido de ciudad en ciudad, que habían intentado levantar al pueblo y a las autoridades en su contra y que incluso habían procurado darle muerte. Su ejemplo, por otro lado, era uno más dentro de esa actitud que no era de indiferencia sino de clara hostilidad.

Semejante circunstancia resultaba de enorme trascendencia espiritual en la medida en que Pablo—y no solo él—era consciente de que a Israel le pertenecen «la adopción y la gloria y el pacto y la Ley y el culto y las

promesas y los antepasados de los cuales procede carnalmente el Mesías, el cual es Dios sobre todas las cosas, bendito por los siglos. Amén» (Rom. 9:4-5). Habiendo recibido tanto de Dios, sobre todo, habiendo sido objeto de tantas dádivas de Dios por encima de cualquier otro pueblo de la tierra, ¿cómo podía explicarse esa terrible circunstancia? ¿Qué había llevado a Israel a rechazar el mayor regalo de Dios, a Su propio Hijo, Jesús el Mesías?

Para Pablo, las razones que explican semejante circunstancia son varias y resulta obligado atender a ellas porque apuntan a la resolución de confusiones aún presentes. En primer lugar, debe quedar claro el hecho de que no todo Israel es Israel. En otras palabras, Israel no está formado por aquellos que forman parte de la descendencia física de Abraham, sino por los que proceden de la promesa. De hecho, el mismo Abraham tuvo dos hijos, pero la descendencia relevante en términos espirituales es solo la que procede de Isaac (Rom. 9:6 y ss.). En la misma línea de los profetas, de Juan el Bautista y de Jesús, Pablo sostiene que Israel no es una realidad racial o nacional sino, fundamentalmente, espiritual.

En segundo lugar, para Pablo es obvio que Dios es el que impulsa el proceso de salvación, una salvación que es por gracia, mediante Su elección y no por las obras. Cualquier respuesta, por tanto, al rechazo del evangelio por parte de alguien siempre será limitada. En última instancia, solo Dios sabe a cabalidad por qué una persona responde a la predicación del evangelio y por qué otra lo rechaza. Al respecto, los ejemplos que podían leerse en la Escritura no eran escasos:

> [11] Porque cuando aún no habían nacido ni habían hecho aún ni bien ni mal, para que el propósito de Dios conforme a la elección, no por las obras sino por el que llama, perdurara [12] le fue dicho que el mayor serviría al menor. [13] Como está escrito: «A Jacob amé, pero a Esaú aborrecí» (Rom. 9:11-13).

Es una opinión bastante extendida—y, por cierto, ignorante—que la idea de que Dios provoca la salvación mediante un proceso de elección y predestinación es una ocurrencia de Juan Calvino. Pocas afirmaciones tendrán menos punto de contacto con la realidad. La realidad es que, de entrada, ni siquiera es exclusiva de la Escritura. Cuenta con notables paralelos a lo largo de la historia de las religiones. Aparece en el Antiguo Testamento (como muy bien se ocupó de señalar Pablo) y en sectores del

judaísmo como los esenios, los sectarios de Qumrán y algunos fariseos. Por supuesto, las referencias a la elección no faltan en Jesús (Juan 15:16-19) quien, de hecho, afirmó de forma tajante que «nadie puede venir a Mí si el Padre no lo arrastra» (Juan 6:44). En este versículo, el término griego, lejos de referirse a una atracción suave, indica, por el contrario, un tirar con fuerza, realmente, un arrastrar. Con posterioridad, esa creencia en la predestinación vuelve a aparecer en personajes de la talla de Agustín de Hipona o Tomás de Aquino, por no decir, durante la Reforma, en Lutero o Calvino.

A pesar de todo lo anterior, y muy especialmente de la frecuencia con que aparecen en la Biblia referencias a la predestinación, la creencia es muy impopular en ciertos sectores y desde siempre ha existido una clara tendencia a encontrarla difícil de soportar. Esa actitud no solo implica una clara resistencia a aceptar lo expresado en la Escritura sino que además incurre en contradicciones palpables en los que la niegan. No deja de ser curioso que aquellos que rechazan la misma idea de predestinación, sin embargo, oren para que Dios «toque el corazón» de otros seres humanos para que escuchen el evangelio, mejore sus condiciones de trabajo o simplemente les eviten problemas. El por qué Dios escucharía esas oraciones que arrastrarían la voluntad humana en una dirección no deseada y, sin embargo, no ordenaría el proceso de salvación de los previamente perdidos constituye una contradicción evidente salvo para los que aceptan la doctrina bíblica de la predestinación.

El mismo Pablo afirma su creencia en la predestinación una y otra vez en sus cartas, pero rehúye entrar en una justificación racional de la cuestión. La Escritura lo enseña, Dios—por definición—no puede ser injusto y, por lo tanto, resulta absurdo ponerse a especular al respecto. De hecho, alegar que Dios puede no actuar con justicia porque elige a unos para salvación y a otros, no, implica, en realidad, rozar la blasfemia:

> [14] ¿Qué vamos a decir entonces? ¿Que hay injusticia en Dios? Jamás. [15] Pero a Moisés le dice: «Tendré misericordia del que tenga misericordia y me compadeceré del que me compadezca». [16] Así que no depende del que quiere, ni del que corre, sino de Dios que es el que tiene misericordia, [17] porque la Escritura dice del faraón: «Para esto mismo te he levantado, para mostrar en ti mi poder y que mi nombre sea anunciado por toda la tierra». [18] De manera que del que quiere tiene misericordia y al que quiere, endurece. [19] Me dirás entonces: «¿Por qué, pues, se enoja? Porque ¿quién puede resistirse a Su voluntad?». [20] Pero, hombre, ¿quién eres tú, para

que discutas con Dios? Va a decirle el cacharro de barro al que lo labró: ¿Por qué me has hecho de esa manera? [21] ¿O es que acaso no puede el alfarero hacer de un mismo material un vaso para honra, y otro para vergüenza? [22] ¿Y qué pasa, si Dios, queriendo mostrar la ira y hacer notorio Su poder, soportó con mucha mansedumbre los vasos de ira preparados para muerte, [23] y para hacer notorias las riquezas de Su gloria, las mostró en los vasos de misericordia que Él ha preparado para gloria; [24] a los que también ha llamado, a nosotros, que procedemos no solo de los judíos, sino también de los gentiles? (Rom. 9:14-24).

El hecho, pues, para Pablo resulta indiscutible y, por supuesto, no implicaba que tuviera la menor intención de pensar que Dios actuaba injustamente o de admitir que la criatura tuviera el nivel suficiente como para contender con el Creador. Semejante actitud—en la que incurren no pocos—habría sido tan soberbia y necia como el que un vaso de barro discutiera airado con el alfarero que le había dado forma.

Pablo continua su argumento sobre la negativa de Israel a recibir como Mesías a Jesús, alegando, en tercer lugar, que la Escritura ya había profetizado que no todos los miembros del Israel natural responderían a la salvación de Dios. A decir verdad, lo que se repite con machacona insistencia es que solo una parte, un residuo, un resto de todo Israel se salvaría:

[25] Como también en Oseas dice: «Llamaré al que no era mi pueblo, pueblo mío y a la no amada, amada. [26] Y sucederá, que en el lugar donde les fue dicho: Vosotros no sois pueblo mío, allí serán llamados hijos del Dios viviente». [27] También Isaías clama en relación con Israel: «Aunque fuera el número de los hijos de Israel como la arena de la mar, solo un resto se salvará [28] porque el Señor pondrá en ejecución sin tardanza Su sentencia sobre la tierra». [29] Y como predijo Isaías: «Si el Señor de los ejércitos no nos hubiera dejado simiente, como Sodoma habríamos venido a ser y a Gomorra nos hubiéramos asemejado». [30] ¿Qué diremos entonces? Que los gentiles que no perseguían la justicia, han alcanzado la justicia, es decir, la justicia que es por la fe [31] y en cambio Israel que seguía la Ley de justicia, no ha llegado a la Ley de justicia. [32] ¿Por qué? Porque la perseguían no por fe, sino por las obras de la Ley (Rom. 9:25-32a).

Esta idea del resto o remanente no fue, ni de lejos, una creación de Pablo sino que cuenta con precedentes muy señalados en la historia de Israel. De forma bien significativa, fue una tesis que se refleja en los escritos de los profetas precisamente en épocas en que la mayoría de Israel no había abrazado los mensajes de Dios sino que, de manera consciente y rebelde, les había dado la espalda. Isaías (10:20) señaló que solo un remanente escaparía y ese remanente se apoyaría en el Señor; que Dios recuperaría

solo a un remanente (11:11); y que había que elevar oraciones no por todo Israel sino solo por el remanente (37:4). Solo ese remanente fiel se arraigaría y daría fruto (37:31) y era lógico que así fuera porque Dios solo había llevado en Su seno al remanente (46:3).

Esta idea del remanente tan obvia y relevante en Isaías volvemos a encontrarla en Jeremías, otro profeta enfrentado con una crisis mayor si cabe. Como señala en 50:20, Dios perdonaría a Israel, pero no a todo, sino solo al remanente fiel.

Esa interpretación de Israel como realidad fundamentalmente espiritual y no racial o nacional la encontramos con posterioridad en los esenios convencidos de ser el verdadero Israel; con matices, en los fariseos y, desde luego, en Juan el Bautista y en Jesús. Con todo, los argumentos de Pablo que—no puede negarse—aparecen sustentados en todo un entretejido de textos de la Escritura hebrea no constituyen, sin embargo, una formulación del rechazo de Israel. Así es porque, a decir verdad, a lo largo de la historia, solo unos pocos israelitas han sido verdaderamente Israel. Esa situación no ha cambiado.

De hecho, lo que sucede es que Israel se asemeja a un olivo del que, por la falta de fe en el Mesías prometido, en Jesús, han sido desgajadas algunas ramas que, por naturaleza, eran judías y se han injertado otras, inicialmente extrañas, que son los gentiles. A decir verdad, Israel sigue existiendo y sigue existiendo como un pueblo fiel porque Israel es una realidad espiritual caracterizada por aceptar los propósitos de Dios que incluyen al Mesías y no por pertenecer a una raza concreta. Ese Israel, ese olivo, está formado por judíos, las ramas naturales, y por gentiles, las ramas injertadas. En ambos casos, la pertenencia al olivo deriva de la fe en Jesús, el Mesías. Lejos, pues, de caer en la idea de que existen dos pueblos de Dios—Israel y la iglesia—o de uno que sustituye a otro, Pablo afirma que hay un solo pueblo presentado bajo el símbolo del olivo. En ese único pueblo de Dios están juntos los judíos que creen en Jesús—los que no creen han sido desgajados de Israel—y los gentiles, injertados por la fe en el Mesías:

[1] Digo pues: ¿Ha desechado Dios a Su pueblo? En absoluto. Porque también yo soy israelita, de la estirpe de Abraham, de la tribu de Benjamín. [2] No ha desechado Dios a Su pueblo, al que conoció antes. ¿O acaso no sabéis lo que dice de Elías la Escritura? Cómo hablando con Dios contra Israel dice: [3] «Señor, han dado muerte a Tus profetas y Tus altares han derruido; y solo he quedado yo y procuran matarme». [4] Pero ¿qué le responde Dios? «He dejado para mí siete

mil hombres, que no han doblado la rodilla delante de Baal». [5] Así también, ahora mismo ha quedado un resto elegido por gracia. [6] Y si es por gracia, no es por las obras; de otra manera la gracia ya no sería gracia. Y si fuera por las obras, ya no sería gracia; de otra manera la obra ya no sería obra. [7] ¿Qué ha pasado por lo tanto? Que lo que buscaba Israel no lo ha alcanzado; pero los elegidos sí lo alcanzaron y los demás fueron endurecidos [...] [13] Porque a vosotros hablo, gentiles [...] [15] Porque si la reprobación de los judíos se ha traducido en la reconciliación del mundo, ¿qué significará su reintegración sino la vida de entre los muertos? [...] [17] Por que si algunas de las ramas fueron arrancadas, y tú, siendo acebuche, has sido injertado en su lugar, y te has convertido en partícipe de la raíz y de la savia del olivo, [18] no presumas contra las ramas y si presumes, entérate de que no sustentas tú a la raíz, sino la raíz a ti. [19] Pues las ramas, dirás, fueron quitadas para que yo fuera injertado. [20] Es cierto. Por su incredulidad fueron arrancadas, pero tú por la fe estás en pie. No caigas en la soberbia, sino más bien teme, [21] porque si Dios no perdonó a las ramas naturales, a ti tampoco te va a perdonar [...] [23] Y aun ellos, si no siguieran siendo incrédulos, serán injertados, porque Dios es poderoso para volverlos a injertar (Rom. 11:1-7, 13, 15-21, 23).

¿Terminaba así la historia de los descendientes de Abraham? ¿Significaba que, en su conjunto, su historia había concluido con la llegada del Mesías? El razonamiento de Pablo podía haberse cerrado así sin que tuviera lugar ningún tipo de violentamiento lógico. Los judíos se habían esforzado por hallar la justicia ante Dios mediante la Ley—algo que chocaba con lo establecido en la Torah—y, de manera trágicamente lógica, no habían alcanzado la única forma de justicia que Dios admite, aquella mediante la que justificó al propio Abraham, la justificación por la fe. El rechazo del Mesías Jesús no había sido general, por supuesto. A decir verdad, se había repetido un fenómeno dramático, pero real en la historia de Israel, el de que solo un resto se había salvado, mientras que la mayoría había manifestado su incredulidad a las acciones de Dios. Con todo, sigue existiendo esperanza para Israel:

[24] Porque si tú procedes de un olivo silvestre, y contra la naturaleza fuiste injertado en el buen olivo, ¿cuánto más estas, que son las ramas naturales, serán injertadas en su olivo? [25] Porque no quiero, hermanos, que ignoréis este misterio, para que no caigáis en la arrogancia: que el endurecimiento que, en parte, ha tenido lugar en Israel, es solo hasta que hayan entrado todos los gentiles [26] y luego todo Israel será salvo, como está escrito: «Vendrá de Sión el Libertador, que quitará de Jacob la impiedad» (Rom. 11:24-26).

Pablo introduce aquí una afirmación que admite dos interpretaciones diametralmente opuestas aunque no igual de sólidas desde un punto de vista gramatical. Nos referimos a la afirmación de que «todo Israel será salvo». El enunciado puede, sin duda, interpretarse como un anuncio escatológico,

el de que, cuando hayan entrado en la salvación los gentiles, se producirá, acto seguido, la conversión de los judíos de manera masiva. Semejante interpretación no es imposible, pero choca con la afirmación de una dimensión temporal—después de—que, en realidad, no aparece en el texto griego original. La otra interpretación, por el contrario, sería la de que Pablo se centra en una afirmación soteriológica y no escatológica. El sentido de la frase sería entonces que cuando todas las ramas gentiles que faltan por injertar en el olivo—Israel—estén injertadas se habrá completado el número de los salvos. En otras palabras, habrá un día en que se completará el número de los salvos, todo Israel, sin que eso signifique que vaya a tener lugar la conversión masiva de los judíos. Esta segunda interpretación parece más ajustada a la gramática griega aunque no necesariamente convierte en imposible a la primera. Con todo, sea cual sea la interpretación adecuada de la expresión paulina, el mensaje final es claro. La esperanza para los judíos no se haya en el nacionalismo, en la religión que rechaza a Jesús o en un estado propio. A decir verdad, no existe esperanza alguna real para los judíos aparte de Jesús el Mesías.

Inconformismo frente al mundo

Los últimos capítulos de la epístola están dedicados a concretar el significado de la nueva vida en el Espíritu, a señalar situaciones específicas de comportamiento para los cristianos. En primer lugar, Pablo señala que puesto que existen dones o carismas del Espíritu Santo en la comunidad, estos deben usarse adecuadamente, es decir, al servicio de los demás y para la gloria de Dios y no en el engrandecimiento propio (12:1-8). Es bien revelador que Pablo utilice un término para hablar de «no conformarse al mundo» que está tomado de la acuñación de monedas. El que cree en el Mesías no debe dejar que el mundo le imponga su sello, su molde, su marchamo de la misma manera que aquellos que hacen los que acuñan monedas. Por el contrario, debe conformar su vida a la voluntad de Dios que es lo único perfecto.

De manera semejante, el creyente debe aferrarse apasionadamente al bien, al mismo tiempo que rechaza el mal (12:9-13). Sin embargo, no debe caer en el extremo de ejecutar la justicia de Dios o caer en la venganza. Todo lo contrario. Es Dios el único que puede ejecutar la venganza (12:19). Al

seguidor de Jesús le corresponde, por supuesto, intentar vencer el mal, pero con el bien (12:21).

Es precisamente a esta altura de la carta, cuando Pablo expone de manera más detallada su doctrina sobre el poder civil. Por definición, los seguidores de Jesús deben sujetarse a las autoridades políticas y la razón fundamental es que el principio de autoridad deriva del mismo Dios (13:1) y su misión es castigar el mal (13:4). A diferencia de determinadas ideologías políticas que ven en el Estado una institución perversa que solo sirve para la opresión, Pablo cree que su existencia es indispensable y que por ello ha sido dispuesta por Dios. Sin embargo, el creyente debe ir más allá del mero cumplimiento de la ley civil, debe superar el estadio de buen ciudadano, debe sobrepasar lo que cualquier gobierno consideraría que es un súbdito ejemplar. No se trata de conquistar el Estado como han pretendido históricamente distintas confesiones religiosas. Semejante idea está ausente de la enseñanza apostólica. Se trata de demostrar un comportamiento que vaya mucho más allá del que tendría un ciudadano modelo. La conducta del seguidor de Jesús no debe limitarse a evitar males como el adulterio, el homicidio o el robo, sino que debe incluir el amor (13:8-10).

Pablo no era hombre de palabras vacías o declaraciones grandilocuentes y jamás hubiera pensado que el amor no se asentaba en realidades muy concretas que a algunos podrían parecerles triviales. Pero es que el amor—como ya dejó claro en el himno de 1 Corintios 13—no está referido a lejanos habitantes de un extremo del globo, sino a situaciones cotidianas. Ese amor ocasionalmente puede resultar difícil de vivir incluso en el seno de las comunidades cristianas donde los santos no son perfectos y no faltan los creyentes de conciencia escrupulosa empeñados en privarse de ciertos alimentos o en cumplir determinados días de fiesta. Como en el caso de los corintios, el apóstol insiste en aplicar una regla consistente en aceptar la renuncia a ciertos derechos para evitar causar daño a un hermano que sea débil espiritualmente.

[5] Uno hace diferencia entre un día y otro día; otro considera que todos los días son iguales. Que
cada uno tenga una opinión segura en su manera de pensar. [6] El que guarda un día, lo hace para
el Señor; y el que no lo guarda, también actúa así para el Señor. El que come, come para el
Señor, porque da gracias a Dios; y el que no come, no come para el Señor y da gracias a Dios. [7]
Porque ninguno de nosotros vive para sí y ninguno muere para sí. [8] Ya que si vivimos, para el
Señor vivimos y si morimos, para el Señor morimos. Así que, sea que vivamos o que muramos,

del Señor somos. [9] Porque el Mesías para esto murió y volvió a vivir, para ser Señor tanto de los muertos como de los que viven [...] [13] Así que, no nos juzguemos más los unos a los otros; antes bien procurad no poner tropiezo u ocasionar escándalo al hermano (Rom. 14:5-9, 13).

Pablo dedica los últimos versículos de la carta para insistir en que desea llegar a Roma y, desde allí, continuar hasta España (15:23), una estrategia misionera a la que nos referiremos más adelante.[151] Antes, sin embargo, debe llegar a Jerusalén con la ofrenda que las iglesias gentiles desean entregar a los judeocristianos de la comunidad original (15:25 y ss.). Se trata de una misión importante para la que pide las oraciones de los romanos (15:31).

Los párrafos de despedida de esta carta son los más extensos de todo el corpus paulino y, entre otras cosas, indican claramente hasta qué punto la acusación de misoginia dirigida contra Pablo choca totalmente con las fuentes históricas. Prácticamente la mitad de personas mencionadas como colaboradores son, precisamente, mujeres, algo verdaderamente extraordinario si se tiene en cuenta la evolución del cristianismo posterior, pero, sobre todo, la época, una época en la que la mujer debía enfrentarse con multitud de tareas sin el respaldo de los adelantos técnicos de las últimas épocas y, por lo tanto, con una escasez pasmosa de tiempo. Por si fuera poco, las mujeres citadas por Pablo no obedecían a una cuota caprichosa y políticamente correcta, sino que destacaban por sus propios méritos. De manera bien significativa, Pablo recomienda incluso a una hermana en la fe llamada Febe que desempeñaba en la comunidad de Cencreas unas funciones que lo mismo podían ser las de diaconisa que las de presbítera o anciana (Rom. 16:1). Desde luego, resulta difícil negar que, como les había escrito a los gálatas, en Jesús el Mesías ya no había judío ni griego, hombre o mujer, esclavo o libre. Precisamente esa unidad de la fe por encima de orígenes o extracción era lo que Pablo deseaba afirmar en su viaje a Jerusalén llevando la colecta de las comunidades gentiles.

Capítulo XIX

LA ÚLTIMA VISITA A JERUSALÉN

Rumbo a Jerusalén

Desde Mileto, el barco que llevaba a Pablo y a sus colaboradores continuó su camino hacia la isla de Cos y, al día siguiente, a la de Rodas, ambas en el Dodecaneso. De allí pasaron a Pátara.[152] Este enclave era un puerto en la costa licia del suroeste de Asia Menor y en él Pablo y sus compañeros encontraron una nave que se dirigía a Fenicia, un enclave geográfico que correspondía en buena medida con el actual Líbano, y se embarcaron en ella. Este barco seguía un rumbo sureste, pasando Chipre a mano izquierda, y continuando hacia Siria hasta llegar a Tiro, el puerto donde la nave debía descargar (Hech. 21:2). Como había sucedido previamente en Troas, el grupo aprovechó aquella detención forzosa para ponerse en contacto con la comunidad cristiana de la ciudad.

Desconocemos el origen de esta comunidad, pero es muy posible que surgiera de la predicación de algunos de los judeocristianos de habla griega que abandonaron Jerusalén tras el linchamiento de Esteban.[153] Precisamente se repitió entonces un episodio al que ya nos hemos referido. En el curso de alguna de las reuniones celebradas durante aquella semana volvieron a repetirse las manifestaciones pneumáticas que indicaban a Pablo que si subía a Jerusalén se encontraría con dificultades (Hech. 21:4). Como en los casos anteriores, el apóstol hizo caso omiso. La despedida, al igual que había sucedido en Éfeso, resultó muy emotiva. En esta ocasión, incluso las mujeres y los niños de la comunidad fueron a la playa para decir adiós a Pablo y a sus compañeros (Hech. 21:5).

El siguiente punto de su itinerario tuvo lugar en Ptolemaida (Akko), donde se quedaron un día con los hermanos de la congregación local. Desde allí, se dirigieron a Cesarea, aunque no sabemos a ciencia cierta si el trayecto se realizó por tierra o por vía marítima. Es muy posible que a esas alturas, Pablo hubiera llegado a la conclusión de que las previsiones de llegar a Jerusalén para la fiesta de Pentecostés se habían cumplido de sobra

y que, por lo tanto, contaban con algún tiempo para detenerse en Cesarea a visitar a la comunidad de esa ciudad antes de emprender la subida a Jerusalén.

La comunidad de Cesarea era notablemente importante. Sus primeros conversos habían sido el centurión romano Cornelio y su familia, es decir, los primeros gentiles que habían entrado en el círculo de los seguidores de Jesús.[154] Con posterioridad, Felipe—uno de los siete judíos de habla griega que habían tenido puestos de responsabilidad en la comunidad judeocristiana de Jerusalén—se había asentado en Cesarea. El personaje era verdaderamente excepcional y lo mismo podía decirse de sus cuatro hijas que tenían el don de profecía. Sabemos por fuentes extrabíblicas que aquellas mujeres vivieron mucho tiempo y que gozaban de un enorme respeto entre los judeocristianos de Palestina.[155] El dato resulta de especial interés porque indica el papel que la mujer tenía en aquellas primeras comunidades, un papel que ni siquiera era minimizado en los grupos de origen judío teóricamente más dados a limitarlo.

Fue precisamente mientras Pablo y sus colaboradores se encontraban en Cesarea cuando llegó hasta la ciudad un profeta de Judea llamado Agabo que tenía un mensaje especial para el apóstol. La fuente lucana nos ha transmitido el episodio:

> [11] Y, cuando llegó a donde nos encontrábamos, tomó el cinto de Pablo y, atándose los pies y las manos, dijo: «Esto dice el Espíritu Santo: Así atarán los judíos en Jerusalén al hombre al que pertenece este cinto y lo entregarán en manos de los gentiles» (Hech. 21:11).

El mensaje de Agabo venía a confirmar otros semejantes recibidos por el apóstol y sus acompañantes en las semanas anteriores. No resulta extraño que, al fin y a la postre, y dada la fama de Agabo y la cercanía de Jerusalén, los acompañantes de Pablo intentaran disuadirlo:

> [12] Cuando lo oímos, le rogamos nosotros y los de aquel lugar, que no subiese a Jerusalén. [13] Entonces Pablo respondió: «¿Qué hacéis llorando y afligiéndome el corazón? Porque yo no solo estoy dispuesto a ser atado, sino también a morir en Jerusalén por el nombre del Señor Jesús». [14] Y como no o pudimos persuadir, desistimos, diciendo: «Hágase la voluntad del Señor». [15] Y después de estos días, tras realizar nuestros preparativos, subimos a Jerusalén (Hech. 21:12-15).

Pablo no estaba dispuesto a dejarse convencer. Abandonó Cesarea y, acompañado ahora por algunos hermanos de la comunidad local,

emprendió, junto a sus colaboradores, la subida hacia Jerusalén. Se trataba de un viaje de un centenar de kilómetros que, posiblemente, realizaron a lomos de mulo o de caballo. En Jerusalén contaban con que los hospedaría Mnasón, un judeocristianos de habla griega. Posiblemente, la elección se debía al hecho de que Pablo iba acompañado por varios gentiles y resultaría extremadamente difícil que alguien que tuviera reparo hacia los no judíos les proporcionara albergue. No era el caso de Mnasón, desde luego. Pero ¿cómo recibirían a Pablo los judeocristianos después de todos aquellos años?

El encuentro con los discípulos de Jerusalén

El año 52 d.C., el gobierno de Judea recayó en Félix que lo ejercería hasta el año 60. Según Tácito (Historias V, 9), Félix ejerció los poderes de un rey con el alma de un esclavo, y, desde luego, no puede negarse que su corrupción resultó fatal para la estabilidad de esa zona del imperio. Enfrentado con aquellos a los que Josefo denomina «engañadores e impostores» (Guerra II, 259) o «bandoleros y charlatanes» (Ant XX, 160), tuvo que combatir al llamado «charlatán» egipcio (Guerra II, 261; Ant XX, 169 y ss.)—quizás un judío de origen egipcio—que, tras labrarse una reputación como profeta, reunió a varios millares de seguidores en el desierto e intentó tomar Jerusalén. Félix lo venció con relativa facilidad y parece que para muchos judíos aquella experiencia dejó un amargo regusto a decepción.

El gobierno de Félix fue tan desafortunado y cruel (Guerra II, 253; Ant XX, 160-161) que acabó ocasionando la protesta del sumo sacerdote Jonatán. Cuando como represalia, el romano ordenó su muerte solo estaba actuando de manera consecuente con su visión del gobierno de la zona (Guerra II, 254-257; Ant XX, 162-166).

Entre los resultados de aquella miopía política se contarían la rebelión abierta contra Roma (Guerra II, 264-265; Ant XX, 172) el aumento de los partidarios de una solución armada (Guerra II, 258-263) y el enfrentamiento en Cesarea entre judíos y griegos en relación con la igualdad de derechos civiles (Guerra II, 266-270; Ant XX, 173-178).

No fue Félix, sin embargo, el único responsable de la crisis hacia la que se encaminaban los judíos. Sus propias clases dirigentes dieron muestra de una

especial torpeza a la hora de enfrentarse con la situación. El mismo clero no contribuyó en nada a dar ejemplo de comportamiento moral. Los sumos sacerdotes peleaban públicamente entre ellos y se robaba desvergonzadamente a los sacerdotes más pobres el diezmo, con lo que este sector del clero se vio abocado incluso al hambre (Ant XX, 179-181).

En paralelo, el rey Agripa II y las autoridades de Jerusalén demostraron ser incapaces de hallar una solución a sus tensiones recíprocas. Así, a la opresión romana se sumaba la judía, y el hecho de que ambas se alimentaran recíprocamente sirve para explicar el resentimiento que sobre unos y otros iban a volcar los alzados del año 66 d.C. cuando estalló la gran sublevación contra Roma.

En medio de ese contexto crecientemente deteriorado, la situación de los judeocristianos no resultó fácil. A esas alturas, la comunidad de Jerusalén era gobernada por Jacobo, «el hermano de Jesús el llamado Mesías» como lo denomina Josefo. Seguramente para este grupo—que creía firmemente que Jesús era el Mesías y que no podía venir otro—debían resultar especialmente reales las advertencias de Jesús contenidas en Mateo 24:23-26:

> Entonces si alguno os dice: «Mirad, aquí está el Mesías o está allá»; no lo creáis. Porque se levantarán falsos mesías y falsos profetas y realizarán grandes señales y prodigios con la finalidad de engañar, si fuera posible, hasta a los mismos elegidos. Mirad que os lo he dicho antes de que suceda. Así que si os dicen que está en el desierto, no vayáis y si os dicen que está en un lugar secreto, no lo creáis.

En ese sentido no deja de ser revelador que Josefo manifestara su simpatía por Jacobo, a la vez que rechazaba las acciones de los zelotes que resistían a Roma con las armas calificándolos comúnmente de bandidos, charlatanes y ladrones.

La propia carta de Santiago[156] que aparece al final del Nuevo Testamento muestra precisamente la difícil época por la que atravesaba Palestina a la sazón. Todo ello sucedía, precisamente, cuando Pablo iba a realizar su visita a Jerusalén. En primer lugar, resulta evidente que el contexto histórico de la carta es de claro malestar social. En ella se nos habla de una evidente explotación de los campesinos (Sant. 5:1-6) a los que no se les abonan los jornales debidamente; de la situación de las viudas y de los huérfanos que resulta lo suficientemente omnipresente como para convertirse en piedra de toque de la autenticidad de la fe (Sant. 1:27) y de los ricos que, como

siempre en época de escasez, resultan más evidentes y son responsabilizados de la situación, siquiera indirectamente (Sant. 2:6). La colecta para la iglesia de Jerusalén que llevaba Pablo cobra precisamente un significado profundo a la luz de ese contexto. También permite comprender con claridad algunas de las afirmaciones contenidas en la carta. Partiendo del énfasis judeocristianos ya manifestado en el concilio de Jerusalén de que la salvación se debía a la gracia de Dios y no a las propias obras existía un riesgo palpable de terminar profesando una fe meramente externa que excluyera una vivencia de compasión hacia el prójimo y, especialmente, hacia los más desamparados. Esa sería una fe que Jacobo asemeja con la que tienen los demonios, seres que jamás negarían la existencia de Dios (Sant. 2:19).

Jacobo no cayó en el error—propio de los nacionalismos de todos los tiempos—de culpar de la situación a las influencias extranjeras sobre Judea. Para él—como para los profetas de Israel (Amós 2:6-3; Isa. 5:1 y ss.; Jer. 7:1 ss, y ss., etc.) y, en parte, para Josefo y algunos rabinos—la principal responsabilidad por la lamentable situación que atravesaba el pueblo de Israel recaía sobre aquellos que se jactaban de conocer mejor a Dios, pero que no vivían de acuerdo con lo que profesaban creer. La culpa descansaba sobre todo en aquellos que sabiendo hacer el bien, no lo hacían (Sant. 4:17), una afirmación que por su contenido y por ir formulada en segunda persona no puede estar referida a los gentiles. Precisamente por ello, es lógico que en todo el escrito no exista ni la más mínima referencia a una acción violenta o revolucionaria. Por el contrario, se afirma que la solución verdadera de la lamentable situación presente solo se producirá cuando venga el Mesías aunque el texto no permite afirmar dogmáticamente si se trata de una referencia a un juicio o a la segunda venida (Sant. 5:7).

La actitud, pues, de los fieles ha de ser de paciencia frente al mal y la explotación (Sant. 5:7 y ss.), de obediencia a toda la Ley de Dios (no deja de ser significativo que se haga una referencia explícita a que incluye el precepto de «no matarás» (Sant. 2:10-12), algo que encontraba clara contradicción con la violencia zelote) y de demostrar mediante sus obras que la fe que profesan no es solo algo formal (Sant. 2:14-26).

Durante el enfrentamiento entre Reforma y Contrarreforma en el siglo xvi, Santiago sería utilizado por los autores católicos contra la exégesis protestante que afirmaba—muy correctamente—que la salvación era por

gracia a través de la fe sin obras partiendo, entre otros textos, de las epístolas a los Gálatas y a los Romanos. Semejante uso de Santiago no se da hoy en día ni siquiera entre los autores católicos y las razones son obvias. Santiago no cuestiona en ningún momento la doctrina paulina de la justificación por la fe sola—era la misma tesis que había sostenido junto a Pedro en el concilio de Jerusalén—pero sí afirma que «gracias no solo a la fe sino también a las obras es como veis que el hombre es justificado» (Sant. 2:24). En otras palabras, gracias a las obras es como se puede ver externamente la justificación realizada a través de la fe internamente. Como en tantas otras cuestiones, el paso del tiempo—y el enfriamiento de las pasiones—es el que ha permitido, al menos a algunos, acercarse a un texto que armoniza con el resto de lo contenido en el Nuevo Testamento.

Los discípulos a los que iba a visitar Pablo eran un movimiento espiritual piadoso y pacífico, que rechazaba la violencia nacionalista y revolucionaria, que mostraba una especial preocupación por el cumplimiento riguroso de la Ley, que dedicaba buena parte de sus esfuerzos a paliar las penas de los más necesitados mediante la práctica de la beneficencia y la taumaturgia (especialmente la relacionada con la salud física), que se sentía como un foco de luz para una nación judía extraviada y que esperaba el retorno de Jesús como el Hijo del Hombre glorificado en virtud del cual se instaurará un nuevo orden divino sobre la tierra.

La entrega de la colecta fraterna

Precisamente en un período cronológico cercano a la redacción de la carta de Santiago—las fuentes no nos permiten precisarlo con más exactitud—los judeocristianos de Jerusalén iban a recibir una muestra de aprecio fraternal que, dados los tiempos que corrían, seguramente fue interpretada de manera providencial. Tal muestra de solidaridad provenía de aquellos que, en virtud del decreto jacobeo emanado del concilio de Jerusalén, formaban parte de la fe en Jesús[157] y, a la vez, habían conocido al Mesías de Israel a través del también judío Pablo. La ofrenda económica enviada por los gentiles por mano de Pablo sería la ocasión para el último encuentro entre el apóstol y Jacobo.

La fuente lucana es muy escueta en relación con este episodio que conocemos mucho mejor gracias a las diversas fuentes paulinas. Como ya

hemos indicado, a partir del libro de los Hechos (19:21), podemos deducir que Pablo llegó a la conclusión durante su ministerio en Éfeso de que su trabajo en el Egeo estaba virtualmente concluido, de que sería interesante acometer la evangelización de España—pasando por Roma—y de que, previamente a esa etapa final de su misión, debía descender a Jerusalén con la ofrenda de las iglesias gentiles. Con todo, son los datos de sus epístolas realmente los que nos permiten conocer el tema con mayor profundidad.

La primera referencia a la ofrenda para los judeocristianos se encuentra en 1 Corintios 16:1 y lleva a suponer que el origen de la idea fueron los propios gentiles de Corinto que habían tenido noticias acerca de cómo Pablo estaba recogiendo una colecta destinada a Jerusalén entre los gálatas.[158] El consejo de Pablo había sido que apartaran algo de dinero cada domingo para entregárselo a él cuando los visitara tras pasar por Macedonia, puesto que se proponía quedarse en Éfeso hasta Pentecostés. Sabemos que, efectivamente, las iglesias paulinas se reunían en domingo en lugar de en sábado[159]—día, pues, ideal para recoger la ofrenda—y, por otro lado, la fuente lucana confirma el itinerario al que se refiere Pablo (Hech. 19:21).

En cuanto a la fiesta de Pentecostés a la que se refiere el apóstol, posiblemente, era la del año 55 d.C. (unas siete semanas después de que escribiera Pablo). De hecho, la referencia a las primicias y a la cosecha que se menciona en 1 Corintios 15:20 y 5:7 resultaría especialmente apropiada en relación con esta fiesta judía. Con todo, lo más seguro es que se produjera un cambio de planes. Por aquellas fechas posteriores a Pentecostés del 55 d.C., puede haber realizado la lamentable visita a que se hace referencia en 2 Corintios 2:1 y, finalmente, se produjo una modificación de lo planeado, tal y como se desprende de 2 Corintios 1:15 y ss. El tema de la colecta deja entonces de mencionarse, lo que es lógico si las relaciones entre el apóstol y los corintios se habían deteriorado.

Volvemos a encontrarnos con esta misma cuestión al final de la carta de la reconciliación con los corintios (2 Cor. 1-9). La misma fue enviada desde Macedonia y el apóstol se refiere al tema de paso que alaba la generosidad de las iglesias de ese mismo lugar. Al parecer, estas, sin tener en cuenta su propia pobreza, habían tomado la iniciativa de la colecta y la habían entregado a Pablo para que se la hiciera llegar a los pobres de Jerusalén. Posiblemente, los cristianos gentiles de Macedonia habían preguntado

acerca de la manera en que la colecta se iba desarrollando en otros lugares y Pablo había mencionado cómo desde el año anterior estaba siendo llevada a cabo en Corinto y otras partes de Acaya. La carta dirigida a los corintios es una súplica del apóstol para que no lo dejen en mal lugar ante los cristianos gentiles de Macedonia. En la misiva se señala asimismo que Pablo envía a Tito y a otros dos[160] para ayudarlos a terminar de recoger la ofrenda de forma que cuando él llegara a Corinto acompañado por algunos macedonios ni los corintios ni él mismo tuvieran que avergonzarse.

Aunque Pablo procura expresarse con el mayor tacto posible insistiendo en que se trata de una muestra de generosidad de los corintios y no de una exigencia propia (2 Cor. 9:5), lo cierto es que algunos de los corintios no debieron sentir mucha simpatía por la idea. Buena prueba de ello son las referencias repetidas que aparecen en los capítulos finales de 2 Corintios en relación con la honradez de Pablo en lo que asuntos monetarios se refería así como en cuanto a la escrupulosidad de Tito en el mismo tipo de cuestiones (2 Cor. 12:16). No sabemos cuál fue el resultado exacto de las gestiones de Pablo ante los corintios relativas a la colecta. Con todo, es muy posible que no fuera defraudado del todo en sus expectativas porque en la carta a los Romanos señala que tiene consigo la ayuda económica proporcionada por Macedonia y Acaya y que la llevará a Jerusalén antes de emprender su viaje a España (Rom. 15:25-27). Que Pablo pretendía fortalecer los vínculos de unión entre los gentiles cristianos y los judeocristianos con aquella colecta es más que posible; que en la realización de la misma posiblemente vio un cumplimiento de lo acordado con las tres columnas de la comunidad de Jerusalén años antes (Gál. 2:6-10) cabe asimismo dentro de lo probable; pero no puede descartarse tampoco que Pablo contemplara aquel viaje provisto de un contenido escatológico relacionado con las ofrendas que en los últimos tiempos las naciones gentiles subirían a Jerusalén (Isa. 66:20; Sof. 3:10; Salmos de Salomón 17:34, etc.). En su caso concreto, el apóstol creía que los gentiles eran parte de ese nuevo pueblo de Dios. Esto explicaría el hecho de que los acompañantes de Pablo, tal y como aparecen mencionados en Hechos 20:4, fueran miembros de las diversas iglesias asentadas en las zonas donde el apóstol había predicado. La lista contiene nombres de las comunidades de Macedonia (Berea y Tesalonica), Galacia (Derbe) y Asia. Lucas

posiblemente representaría a las comunidades de Filipos y no deja de ser significativa la ausencia de nombres de Corinto.

La última reunión

Como tuvimos ocasión de ver, el viaje hacia Jerusalén fue contemplado por Pablo como algo peligroso tiempo antes de que comenzara (Rom. 15:31) y aquella impresión resultó confirmada, según la fuente lucana, a través de los mensajes proféticos que recibió durante su viaje en el seno de varias iglesias (Hech. 20:23; 21:4, 10-14). Nada, sin embargo, había disuadido a Pablo de su propósito y, finalmente, hizo su entrada en Jerusalén donde fue recibido por Jacobo y los ancianos de la comunidad judeocristiana (Hech. 21:17 y ss.).

La fuente lucana pone de manifiesto que la visita de Pablo obtuvo una buena acogida y no tenemos motivo para dudar de que fuera así. La época era especialmente conflictiva, los necesitados—a juzgar por la epístola de Santiago—debían ser numerosos y la colecta, cuya cuantía desconocemos aunque no debió ser insignificante, seguramente fue bien recibida. Por otra parte, las noticias del crecimiento misionero posiblemente fueron acogidas también con alegría puesto que indicaban hasta qué punto las decisiones del «decreto jacobeo» habían sido acertadas (Hech. 21:19-20). Con todo, no todo iba a resultar igual de armonioso. En Jerusalén—y es fácil de creer que también en la diáspora—corrían rumores contrarios a Pablo, esparcidos por algunos judíos, en el sentido de que enseñaba que estos no tenían que circuncidar a sus hijos ni cumplir la Ley de Moisés. Ni Jacobo ni sus compañeros creían en tales acusaciones y además se manifestaban satisfechos con el «decreto jacobeo» como regla relativa a los gentiles.[161] Era impensable retroceder de aquella postura para imponer a los gentiles la Ley. No obstante, a su juicio, resultaba imperativo aclarar tal situación porque el movimiento había crecido considerablemente y los nuevos fieles extraídos de entre los judíos eran celosos cumplidores de la Ley.

Efectivamente, Pablo no había enseñado jamás que los judíos convertidos a la fe de Jesús tuvieran que dejar de circuncidarse o de cumplir la Ley mosaica y el mismo parece haber sido un judío rigurosamente fiel hasta el final de sus vida. Por supuesto, su enseñanza—como la petrina—insistía en que el cumplimiento de la Ley mosaica no era lo que abría al ser humano la

obtención de la salvación, sino la fe en Jesús, pero jamás rechazó el que los judíos la siguieran. Ahora bien, como ya hemos visto, en relación con los gentiles, Pablo mantuvo una postura—por otro lado, con paralelos en el judaísmo de la época y, en cualquier caso, sancionada por la comunidad de Jerusalén—en el sentido de que no estaban sujetos ni a la circuncisión ni al cumplimiento de la Ley mosaica.

Los enemigos judíos del judeocristianismo se veían ante la imposibilidad de acusarlo de antinomianismo. Los judeocristianos eran celosos de la Ley y Jacobo constituía un paradigma al respecto. Pero el mensaje de Pablo podía ser tergiversado en el sentido de que no solo eximía de la Ley y de la circuncisión a los gentiles sino también a los judíos, y a través de esta argucia, agredir la credibilidad de los judeocristianos de Judea. Estos, que en armonía con todas las fuentes no daban crédito a la acusación, sin embargo, necesitaban mostrar que Pablo era inocente y, con tal finalidad, le recomendaron la realización de un gesto que pusiera de manifiesto que él también era un fiel cumplidor de la Ley. La ocasión la proporcionó el hecho de que cuatro jóvenes se raparan la cabeza como señal de un voto y que, por ello, necesitaran presentar ofrendas (Hech. 21:23 y ss.).

El voto en buen número de casos se pronunciaba después de experimentar la curación de una enfermedad y puede haber sido el caso de estos jóvenes porque los hechos taumatúrgicos están muy bien documentados en el seno del judeocristianismo, incluso en las fuentes hostiles al mismo. En cualquier caso, el costear este tipo de votos era considerado una acción especialmente digna de alabanza en el contexto judío y sabemos que el mismo Herodes Agripa realizó un acto similar presumiblemente también con fines propagandísticos (Ant XIX, 294).

Pablo aceptó la sugerencia de Jacobo.[162] Por un lado, era un fiel cumplidor de la Ley y el acto encajaba perfectamente dentro de la misma; por otro, él mismo lo había realizado en el pasado al menos en una ocasión, muy probablemente tras sanar de una enfermedad (Hech. 18:18).[163] Si no se especificaba otra duración, el voto de nazireato duraba treinta días (Mishnah, Nazir 6:3). Durante ese período, se producía una abstención total de vino y bebidas alcohólicas, se evitaba el contacto susceptible de crear un estado de contaminación ritual (por ejemplo, con un cadáver) y no se cortaba el cabello. Al final de ese período se presentaba una ofrenda en el templo y el cabello, ya cortado, era consumido en un fuego sacrificial junto

con un cordero y una cordera de un año y un carnero sin defecto (Núm. 6:13-14; también Mishnah, Nazir 6:5-6). Cualquier israelita podía asociarse con el nazireo corriendo con los gastos de la ofrenda. Esa era la sugerencia que habían hecho a Pablo. Para que este mismo pudiera participar debía asimismo someterse a una ceremonia de purificación puesto que regresaba de tierra de gentiles. Por desgracia para los judeocristianos (y no digamos para Pablo) el plan no iba a llegar a buen puerto.

Pablo es arrestado

Durante las semanas anteriores, el apóstol y sus colaboradores habían escuchado en repetidas ocasiones anuncios proféticos que se referían a su detención en caso de que bajara a la ciudad de Jerusalén. De momento, todo parecía indicar que los presagios no iban a cumplirse y entonces, de manera inesperada y repentina, se produjo un cambio radical de la situación. La fuente lucana lo relata de la siguiente manera:

> [27] Y cuando estaban por acabarse los siete días, unos judíos procedentes de Asia, le vieron en el templo y alborotaron a todo el pueblo y le echaron mano, [28] gritando: «Varones israelitas, ayudad. Este es el hombre que por todas partes enseña a todos en contra el pueblo y de la Ley y de este lugar y, por añadidura, ha metido a gentiles en el templo, y ha contaminado este lugar santo». [29] Porque antes habían visto con él en la ciudad a Trófimo, un hombre de Éfeso, al cual pensaban que Pablo había metido en el templo. [30] Así que, toda la ciudad se alborotó y se agolpó el pueblo y, agarrando a Pablo, lo sacaron del templo, y luego cerraron las puertas. [31] Y cuando intentaban matarlo, avisaron al tribuno de la compañía de que toda la ciudad de Jerusalén estaba alborotada. [32] este tomando a soldados y centuriones, acudió corriendo a donde se encontraban y ellos cuando vieron al tribuno y a los soldados, dejaron de herir a Pablo. [33] Cuando llegó el tribuno, lo prendió y le mandó atar con dos cadenas y preguntó quién era y qué había hecho. [34] Y entre la multitud, unos gritaban una cosa y otros otra y como no podía entender nada de cierto a causa del alboroto, ordenó que lo llevaran a la fortaleza. [35] Y cuando llegó a las gradas, fue llevado en volandas por los soldados para salvarlo de la violencia del pueblo [36] porque mucha gente venía detrás, gritando: «¡Mátalo!» (Hech. 21:27-36).

Un grupo de judíos de Asia—una circunstancia que hace pensar en una clara hostilidad hacia Pablo—lo había acusado de haber introducido a gentiles en el templo. El resultado inmediato había sido una revuelta. La gravedad de la acusación puede comprenderse si tenemos en cuenta que acciones como aquella estaban penadas con la muerte, según se desprende de dos fuentes epigráficas descubiertas una en 1871 y otra en 1935.[164] A las acusaciones (falsas, como hemos visto) de enseñar a los judíos que no

debían circuncidar a sus hijos y que no estaban sujetos a la Ley, acababa de añadir ahora la de profanar el templo, algo que recordaba en parte los cargos que habían costado la vida a Esteban. Es muy posible que su final hubiera sido similar de no intervenir la guarnición romana que estaba acuartelada en la fortaleza Antonia (Hech. 21:27 y ss.). Una vez más las fuerzas romanas de orden público estaban a la altura de las circunstancias en una situación especialmente difícil.

Sin embargo, Pablo captó en aquella situación una posibilidad nueva de dar testimonio de Jesús. En un gesto que indica claramente cómo era su personalidad, pidió al oficial romano que le permitiera explicarse:

[37] Y mientras metían a Pablo en la fortaleza, dijo al tribuno: «¿Puedo decirte algo?». Y él dijo: «¿Sabes bandidos?». [38] ¿No eres tú aquel egipcio que provocó una sedición antes de estos días y sacaste al desierto a cuatro mil bandidos?». [39] Entonces dijo Pablo: «Yo de cierto soy judío, ciudadano de Tarso, una ciudad no oscura de Cilicia. Te ruego que me permitas que hable al pueblo». [40] Y como se lo permitió, Pablo, de pie en las gradas, hizo una señal con la mano al pueblo. Y, cuando se produjo un gran silencio, dijo en lengua hebrea: [1] «Hermanos y padres, escuchad la defensa que os presento». [2] (Y cuando oyeron que les hablaba en lengua hebrea, guardaron aún más silencio). Y dijo: [3] «Yo de cierto soy judío, nacido en Tarso de Cilicia, pero me crie en esta ciudad a los pies de Gamaliel y recibí una enseñanza conforme a la verdad de la Ley de la patria, celoso de Dios, como todos vosotros sois hoy. [4] He perseguido este camino hasta la muerte, prendiendo y encerrando en prisión a hombres y a mujeres. [5] De lo que también me es testigo el príncipe de los sacerdotes, y todos los ancianos; de los cuales también habiendo recibido cartas para los hermanos, iba a Damasco para traer presos a Jerusalén a los que estuvieran allí, para que fueran castigados. [6] Pero sucedió que yendo yo, cuando me acercaba a Damasco, como a medio día, de repente me rodeó mucha luz que procedía del cielo. [7] Y caí en el suelo y oí una voz que me decía: Saulo, Saulo, ¿por qué me persigues? [8] Yo entonces respondí: ¿Quién eres, Señor? Y me dijo: Yo soy Jesús de Nazaret, a quien tú persigues. [9] Y los que estaban conmigo vieron a la verdad la luz, y se espantaron; pero no oyeron la voz del que hablaba conmigo. [10] Y dije: ¿Qué debo hacer, Señor? Y el Señor me dijo: Levántate, y ve a Damasco, y allí se te dirá todo lo que has de hacer. [11] Y como yo no pudiera ver a causa de la claridad de la luz, llevado de la mano por los que estaban conmigo, llegué a Damasco. [12] Entonces un tal Ananías, un hombre piadoso conforme a la Ley, que tenía buen testimonio de todos los judíos que vivían allí, [13] vino a donde me encontraba y acercándose, me dijo: Hermano Saulo, recibe la vista. Y yo en aquella hora recuperé la vista y lo vi. [14] Y él dijo: El Dios de nuestros padres te ha predestinado para que conocieras Su voluntad y vieras a aquel Justo y oyeras la voz de Su boca. [15] Porque has de ser testigo Suyo ante todos los hombres, de lo que has visto y oído. [16] Ahora pues, ¿qué haces ahí parado? Levántate y bautízate y, mediante la invocación de Su nombre, lava tus pecados. [17] Y me sucedió, que cuando regresé a Jerusalén, mientras estaba orando en el templo, experimenté un éxtasis [18] y lo vi que me decía: Date prisa y sal inmediatamente de Jerusalén porque no van a recibir tu testimonio acerca de Mí. [19] Y yo dije: Señor, saben que yo encerraba en la cárcel y hería en las sinagogas a los que

creían en ti [20] y cuando se derramaba la sangre de Esteban Tu testigo, yo también estaba presente y consentía en su muerte y guardaba las ropas de los que lo estaban matando. [21] Y me dijo: Márchate porque tengo que enviarte lejos, a los gentiles». [22] Y hasta esa frase lo escucharon, porque entonces se pusieron a gritar: «Quita de la tierra a este hombre, no puede seguir viviendo» [23] Y comenzaron a dar voces y a rasgarse las vestiduras y a echar polvo al aire. [24] Mandó el tribuno que lo llevaran a la fortaleza, y ordenó que fuera interrogado utilizando los azotes para averiguar por qué causa clamaban así contra él (Hech. 21:37-22, 29).

Durante unos instantes, los judíos habían podido escuchar a un Pablo que se dirigía en su lengua—el hebreo de la fuente lucana es, muy posiblemente, lo que nosotros denominamos arameo—e incluso habían podido soportar su referencia a un compatriota ejecutado por los romanos que se le había aparecido en el camino de Damasco. Muy posiblemente, no habían contemplado de manera negativa que fuera recibido por Ananías, un hombre fiel a la Torah, que lo había introducido en aquella comunidad de creyentes. Lo que les resultó indignante era la posibilidad de que aquel mensaje nacido en Israel y para Israel se abriera a los odiados gentiles. Tan solo unos años antes, hubiera sido recibido con resquemor de algunos y con tolerancia de otros. En esos momentos, de los peores del dominio romano, era natural que provocara una explosión de cólera y, muy posiblemente, muchos pudieron verlo como una confirmación de que el cargo levantado contra Pablo de haber introducido gentiles en el templo se correspondía con la realidad.

La reacción del centurión—que obviamente, no sabía arameo—fue la de ordenar que llevaran a Pablo a un lugar seguro y que lo sometieran a tormento para dilucidar las causas del alboroto. La reacción del apóstol fue la misma que ya vimos en Filipos,[165] la de hacer valer sus derechos como civis romanus:

[25] Y cuando lo ataron con correas, Pablo dijo lo centurión que estaba presente: «¿Os está permitido azotar a un romano sin condena previa?». [26] Y cuando el centurión lo escuchó, fue a informar al tribuno y le dijo: «¿Qué vas a hacer? Porque este hombre es romano». [27] Y acudiendo el tribuno, le dijo: «Dime, ¿eres romano?». Y él dijo: «Sí». [28] Y respondió el tribuno: «Yo obtuve la ciudadanía mediante el pago de una gran suma». Entonces Pablo dijo: «Pues yo lo soy de nacimiento». [29] Así que, inmediatamente se apartaron de él los que lo iban a someter a tormento e incluso el tribuno también tuvo temor, al saber que era romano, por haberlo atado (Hech. 22:25-29).

La situación de los funcionarios romanos se presentaba delicada. Ciertamente habían salvado la vida de un ciudadano romano, pero no era

menos cierto que habían estado a punto de someterlo a tormento sin decisión judicial previa, una falta de extraordinaria gravedad. Finalmente, optaron, como era su costumbre, por la aplicación estricta de la ley. Pablo había sido acusado de quebrantar la Torah, por lo tanto, lo legal era entregarlo a las autoridades judías, al Sanedrín, que tenía competencia judicial en este tipo de materias, para que decidiera al respecto.

Ante el Sanedrín

A diferencia del poder romano que podía ser despiadado, pero que mantenía un mínimo de respeto por la ley, las decisiones del Sanedrín, tal y como señalan las propias fuentes judías, estaban muy mediatizadas por las distintas facciones que lo componían. Semejante circunstancia había resultado fatal en su día para Jesús,[166] pero Pablo iba a aprovecharla en su beneficio de manera verdaderamente magistral. El episodio nos ha sido transmitido por la fuente lucana:

> [1] Entonces Pablo, fijando la mirada en el Sanedrín, dijo: «Hermanos, hasta el día de hoy, he vivido con toda buena conciencia ante de Dios». [2] Entonces el sumo sacerdote, Ananías, mandó a los que estaban cerca de él, que lo golpearan en la boca. [3] Entonces Pablo le dijo: «Dios te golpeará a ti, pared blanqueada». ¿Estás tú sentado para juzgarme conforme a la Ley, y en contra de la Ley ordenas que me golpeen?». [4] Y los que estaban presentes dijeron: «¿Al sumo sacerdote de Dios maldices?». [5] Y Pablo dijo: «No sabía, hermanos, que era el sumo sacerdote; porque está escrito: Al príncipe de tu pueblo no maldecirás». [6] Entonces Pablo, percatándose de que una parte era de saduceos y la otra de fariseos, clamó en medio del Sanedrín: «Hermanos, yo soy fariseo; hijo de fariseo. Se me juzga por la esperanza en la resurrección de los muertos». [7] Y, al decir esto, se produjo una disensión entre los fariseos y los saduceos y se dividió la multitud [8] porque los saduceos dicen que no hay resurrección ni ángel ni espíritu, pero los fariseos creen en todas estas cosas. [9] Y se levantó un gran clamor y, poniéndose en pie los escribas del partido de los fariseos, se pusieron a discutir vehementemente diciendo: «Ningún mal hallamos en este hombre. ¿Qué le vamos a hacer si un espíritu o un ángel le ha hablado?». [10] Y, al producirse una tremenda discusión, el tribuno, temiendo que Pablo fuera despedazado por ellos, ordenó que acudieran los soldados y se lo llevaran, conduciéndolo a la fortaleza. [11] Y la noche siguiente, se le presentó el Señor y le dijo: «Ten valor, Pablo. De la misma manera que has testificado de mi en Jerusalén, es indispensable que des testimonio también en Roma» (Hech. 23:1-11).

Pablo se había encontrado en una situación especialmente peligrosa desde el momento en que el sumo sacerdote era un saduceo nada escrupuloso de la legalidad. Según cuenta Josefo,[167] Ananías, el hijo de Nedebeo, robaba los diezmos destinados a los sacerdotes de rango inferior. El mismo Talmud

menciona su inmunda glotonería (Pesaj 57a). De la misma manera que había ordenado que lo golpearan, es más que posible que no habría sentido duda alguna a la hora de impulsar una condena del apóstol. A fin de cuentas, su interés primordial era evitar tumultos en el templo que justificaran una intervención romana en la vida de la nación. Por un motivo así, algunos años antes se había tomado la decisión de matar a Jesús que era un maestro popular (Juan 11:45 y ss.). Resultaba obvio que no iban a tener más contemplaciones con un personaje como Pablo que no contaba con el respaldo entre la población que había tenido Jesús. Sin embargo, el judío de Tarso era un adversario correoso. Captó a la perfección que el Sanedrín estaba dividido entre fariseos y saduceos y apeló a su condición de fariseo. Él—a diferencia del sumo sacerdote—creía en la resurrección de los muertos y, a decir verdad, era por eso por lo que se le juzgaba, porque predicaba a uno que ya había resucitado y que constituía la garantía de que esa resurrección tendría lugar al final de los tiempos. De manera automática —y comprensible—el Sanedrín se dividió entre saduceos y fariseos. Estos incluso aprovecharon las palabras de Pablo para dejar claro que no se podía negar ni la resurrección ni la existencia de ángeles. En medio del alboroto, las fuerzas romanas de orden tuvieron que tomar de nuevo cartas en el asunto. Nadie podía saberlo entonces, pero antes de que pasara una década el sumo sacerdote ante el que había comparecido Pablo sería asesinado por nacionalistas judíos que lo consideraban intolerablemente corrupto y cercano a Roma.

En apariencia, Pablo había conseguido salvarse de las asechanzas de sus enemigos en Jerusalén. La realidad era muy distinta. Un grupo de algo más de 40 judíos se juramentó para no comer ni beber hasta darle muerte. Además convencidos de la santidad de su causa, se pusieron en contacto con miembros del Sanedrín para que facilitaran sus propósitos.

El plan consistía en pedir al tribuno que sacara a Pablo para poder conversar con él y aprovechar la situación para darle muerte (Hech. 23:12-15). Con toda seguridad, el apóstol no habría podido sobrevivir a aquella conjura de no haberse producido un hecho verdaderamente providencial. Un sobrino de Pablo, hijo de su hermana, tuvo noticia de lo que se tramaba y lo puso en conocimiento del tribuno romano (Hech. 23:16 y ss.). Es el único dato que poseemos sobre los parientes del apóstol. Posiblemente, vivían en Jerusalén como él lo había hecho durante algunos años y nada

parece indicar que hubieran abrazado la fe en Jesús. En realidad, es muy posible que mantuvieran un contacto estrecho con las autoridades judías, el suficiente al menos como para enterarse de lo que se planeaba contra el apóstol. Sin embargo, esa forma distinta de ver las cosas no les había cegado como para dejar a Pablo abandonado a su suerte. Gracias a ello precisamente iba a salvar la vida.

Capítulo XX

EL APÓSTOL ENCADENADO

El traslado a Cesarea

Mientras Pablo era detenido en Jerusalén, ¿qué había sucedido con sus compañeros? Cabe pensar que debieron apresurarse a abandonar la ciudad. Especialmente Trófimo se hallaba en una situación delicada por cuanto se le acusaba de haber entrado en el recinto prohibido del Templo (Hech. 21:29). Por lo que se refiere a Lucas, es posible que acompañara a Pablo en su camino a Cesarea y allí se quedara con él, al igual que lo hizo quizás Aristarco de Tesalónica. Desde luego la fuente lucana señala que ambos acompañarían a Pablo en el viaje de Cesarea a Italia (Hech. 27:2). Las fuentes no nos informan de la reacción de la comunidad judeocristiana de Jerusalén en relación con la detención de Pablo. Sin embargo, parece evidente que no pudieron—si es que lo desearon, lo cual es dudoso—distanciarse de él.

Al poco de llegar a Jerusalén, Pablo podía sentirse más que confirmado de que todo lo que Dios le había comunicado se había cumplido al pie de la letra. Por un lado, los anuncios proféticos repetidos en el sentido de que sería prendido se habían realizado de manera especialmente dramática, pero, con seguridad, para él resultaba mucho más importante la visión que había tenido tras su detención. Aunque pareciera lo contrario, se encaminaba a su sueño incumplido de llegar hasta Roma, la ciudad desde la que se encaminaría a España. Sin embargo, se pensara lo que se pensara de la acción de Dios en su vida, lo cierto es que en esos momentos de manera acentuadamente literal la vida de Pablo dependía de las fuerzas romanas de orden público. Su respuesta ante la amenaza que se cernía sobre el apóstol fue inmediata y no podía ser de otra manera. ¿Cómo iba a consentir que un ciudadano romano fuera asesinado por un grupo de fanáticos judíos?

[22] Entonces el tribuno despidió al mancebo, ordenándole que no dijera a nadie que le había advertido de esto. [23] Y, tras convocar a dos centuriones, les ordenó que prepararan para la hora tercia de la noche a 200 soldados, que fueran hasta Cesarea, y 70 jinetes y 200 lanceros [24] y que

prepararan monturas para Pablo, a fin de llevarlo a salvo a Félix el gobernador. [25] Y escribió
una carta en estos términos: [26] «Claudio Lisias al excelentísimo gobernador Félix: Salud. [27] A
este hombre, detenido por los judíos, y al que iban a matar, lo libré yo acudiendo con la tropa,
al enterarme de que era romano. [28] Y queriendo saber la causa por la qué lo acusaban, lo llevé
al Sanedrín [29] y descubrí que lo acusaban de cuestiones de su Ley y que no había cometido
ningún crimen digno de muerte o de prisión, [30] pero al informárseme de las asechanzas que
habían tramado contra él los judíos, inmediatamente lo he enviado a ti, conminando también a
los acusadores que traten delante de ti lo que tienen en su contra. Pásalo bien» (Hech. 23:22-
30).

Frente a Félix

La ciudad[168] a la que se dirigía Pablo—y en la que iba a pasar los dos siguientes años—fue levantada por Herodes el grande en un período comprendido entre el 20 y el 9 a.C., en torno a un lugar denominado la Torre de Estratón. El objetivo perseguido por el monarca idumeo era contar con un puerto mediterráneo de especial relevancia. En buena medida, Cesarea era un reflejo de la personalidad de Herodes. Su sentido práctico, su resolución a la hora de vencer las dificultades—al no existir puerto natural había tenido que construir uno artificial—y su voluntad de mantener la alianza con Roma se dieron cita en una ciudad construida precisamente en honor de Augusto y que de él recibía el nombre. Esta última circunstancia provocó una cierta aversión de los judíos hacia el lugar que, desde sus inicios, contó con una población mayoritariamente gentil. Desde el año 6 d.C., el gobernador romano de Judea consideró que Cesarea era un lugar más adecuado para fijar su residencia que la ciudad de Jerusalén. De hecho, es en el teatro de Cesarea donde se encontró en 1961 una inscripción latina donde se menciona a Poncio Pilato,[169] el gobernador que condenó a muerte a Jesús.

El procurador con el que se iba a encontrar Pablo en Cesarea no era el típico gobernador de provincia. Marco Antonio Félix no pertenecía, como era habitual en ese puesto, al orden ecuestre sino que era un liberto que, tiempo atrás, había sido esclavo de una mujer tan ilustre como Antonia. Antonia era hija de Marco Antonio y de Octavia, la hermana de Augusto, pero además era la viuda de Druso, el hermano de Tiberio, y también la madre del emperador Claudio. Félix era hermano de Palas, otro de los libertos de Antonia, que había ascendido de manera espectacular en el seno de la administración imperial. Es posible que Palas ayudara a Félix a

iniciarse en los vericuetos del poder, pero lo cierto es que el ahora gobernador había demostrado una enorme capacidad personal para relacionarse. Baste decir, por ejemplo, que sus tres esposas fueron de sangre real. Una era nieta de Antonio y Cleopatra, y Drusila, con la que estaba casado en la época en que Pablo llegó a Cesarea, era la hija menor de Herodes Agripa y la hermana de Agripa II y Berenice.

Félix había sido nombrado gobernador en el 52 d.C., pero es posible que previamente hubiera ocupado un puesto administrativo en Samaria bajo su predecesor en el cargo, Ventidio Cumano.[170] Quizás en esa época fue cuando trabó conocimiento con Jonatán, el hijo de Anás, un antiguo sumo sacerdote que presionó sobre Roma para que Félix fuera nombrado gobernador. Como ya indicamos en un capítulo anterior, su designación coincidió con un recrudecimiento de la actividad terrorista de los sicarios. Félix reprimió con dureza esas acciones lo que tuvo como consecuencia que fuera muy bien considerado en Roma. De hecho, cuando Palas cayó en desgracia en el año 55 al poco de acceder Nerón al principado, Félix conservó su cargo. Ante ese personaje, iba a comparecer ahora Pablo.

A los cinco días de su llegada bajo custodia, apareció en Cesarea un grupo de acusadores con la intención de defender su postura ante el gobernador Félix. Entre ellos se encontraban el sumo sacerdote Ananías y algunos de los ancianos, pero la tarea de presentar la acusación contra Pablo recayó en un orador profesional llamado Tértulo. La fuente lucana nos ha transmitido su informe que presentó la forma clásica de captatio benivolentiae, es decir, una declaración adulatoria que pretendía granjearse la voluntad favorable del juez:

> [2] Y cuando fue citado Tértulo comenzó su acusación, diciendo: «Dado que por tu causa vivimos en gran paz, tu prudencia permite que muchas cosas sean bien gobernadas en el pueblo. [3] Siempre y en todo lugar te manifestamos nuestro reconocimiento con toda gratitud, oh excelentísimo Félix» (Hech. 24:2-3).

Naturalmente, aquello era solo la introducción y Tértulo entró inmediatamente en el fondo del asunto, en una acusación que pretendía presentar a Pablo como un personaje subversivo—un cargo gravísimo en aquellos agitados tiempos—que debía ser castigado con toda severidad:

> [4] Sin embargo, por no molestarte más, te ruego que nos oigas brevemente conforme a tu equidad. [5] Porque hemos descubierto que este hombre es un agitador que provoca sediciones

entre todos los judíos por todo el mundo, y un dirigente de la secta de los nazarenos, [6] el cual también intentó profanar el templo. Tras prenderlo, lo quisimos juzgar conforme a nuestra Ley, [7] pero intervino el tribuno Lisias y con grande violencia nos lo quitó de las manos [8] y ordenó a sus acusadores que comparecieran ante ti. Ahora tienes la oportunidad de juzgar y de entender todas estas cosas de que lo acusamos (Hech. 24:4-8).

Lo señalado por Tértulo colocaba a Pablo en una dificilísima situación. Por un lado, quedaba denunciado como un cabecilla conocido por fomentar sediciones contrarias al imperio y, por otro, como un enemigo del templo con el que hasta la fecha Félix había mantenido muy buenas relaciones. Tanto si el gobernador decidía entregarlo al sumo sacerdote como si le aplicaba él mismo la condena, esta solo podía ser, según los términos expuestos por Tértulo, la pena capital o bien por profanar el templo o bien por levantarse contra el emperador. Sin embargo, el derecho de Roma imponía que el acusado pudiera defenderse y ahora le tocaba el turno a Pablo. La fuente lucana recoge un sumario de lo que fue su alegato:

[10] Entonces Pablo, tras haberle hecho el gobernador una señal para que hablara, respondió: «Ya que sé que hace muchos años que eres gobernador de esta nación, de buena gana voy a defenderme. [11] Porque tú puedes entender que no hace más de doce días que subí a adorar a Jerusalén [12] y ni me hallaron en el templo disputando con ninguno, ni provocando tumultos en ninguna sinagoga ni en la ciudad [13] ni te pueden probar las cosas de que ahora me acusan. [14] Sin embargo, sí confieso que conforme a aquel Camino que llaman herejía, sirvo al Dios de mis padres, creyendo todas las cosas que en la Ley y en los profetas están escritas, [15] teniendo esperanza en Dios de que habrá una resurrección de los muertos, tanto justos como injustos, algo que también ellos esperan. [16] Y por eso, me esfuerzo por tener siempre una conciencia limpia ante Dios y ante los hombres, [17] pero, pasados muchos años, vine para hacer limosnas a favor de mi nación y ofrendas. [18] Fue entonces cuando me hallaron purificado en el templo (no con una multitud ni armando alboroto) unos judíos procedentes de Asia, [19] que debieron comparecer ante de ti, y acusarme si es que tenían algo en mi contra [20] o que digan estos mismos si encontraron en mí algún crimen cuando comparecí ante el Sanedrín, [21] salvo que, estando entre ellos dije en alta voz: A causa de la resurrección de los muertos soy hoy juzgado por vosotros» (Hech. 24:10-21).

Si el alegato de Tértulo había sido brillante, no lo fue menos la defensa esgrimida por Pablo. Ante Félix se había presentado como un hombre piadoso—una realidad difícil de refutar—que nunca había entrado en cuestiones políticas—de nuevo, un hecho innegable—y cuyo comportamiento había intentado ajustarse siempre a lo contenido en la Escritura. Las acusaciones penales que se formulaban contra él, desde luego, no podían ser probadas y así se desprendía de la ausencia de sus

acusadores y de la falta de acuerdo en el Sanedrín. A decir verdad, todo se reducía a una cuestión religiosa en el seno del judaísmo. Sin mencionarlo, Pablo estaba apelando al mismo principio legal que había permitido su absolución ante Galión años atrás.

La fuente lucana señala que Félix se había tomado el trabajo de informarse sobre las diferencias doctrinales entre los distintos grupos y, muy posiblemente, a esas alturas tenía una posición jurídica muy similar a la formulada por Pablo. En otras palabras, no creía que existiera ninguna base legal para proceder a su procesamiento. En aquel momento, aplazó su decisión hasta la llegada del tribuno Lisias muy posiblemente recurriendo a la fórmula Amplius propia del derecho romano. A decir verdad, nada hace pensar que el nuevo testimonio pudiera aportar algo contra Pablo y, en puridad, la decisión de Félix debiera haber sido dictar su puesta en libertad. Si no lo hizo, se debió a dos razones. La primera fue la curiosidad de escuchar a un maestro judío y la segunda, la esperanza de recibir algún soborno de Pablo. En ambas cuestiones, Félix acabó sintiéndose defraudado.

Unos días después de la vista, Félix, acompañado de su mujer Drusila que era judía, convocó a Pablo para charlar con él.[171] A la sazón, Drusila no había cumplido todavía los 20 años. Tiempo atrás había sido prometida al príncipe de Commagene, pero el matrimonio no había llegado a celebrarse porque el novio se había negado a convertirse al judaísmo. Entonces Agripa, el hermano de Drusila, la había entregado a Azizo, monarca del reino de Emesa (Homs) en Siria, que sí se había manifestado dispuesto a abrazar la fe de Moisés. A pesar de todo, el matrimonio no había durado. Cuando Drusila tenía tan solo 16 años, Félix la sedujo. Flavio Josefo nos ha transmitido la noticia de que en esa labor fue ayudado por un mago chipriota llamado Atomos.[172] El dato seguramente es cierto, pero cabe pensar que lo que Drusila encontró en Félix fue, por primera vez en su vida, una pasión que quedaba contrapuesta a las uniones políticas a las que se había visto sometida con anterioridad. Según Josefo, Félix le había ofrecido «felicidad», algo que resulta muy difícil de rechazar y que, presumiblemente, Drusila no había conocido hasta entonces. De manera bien reveladora, no exigió a Félix que se convirtiera al judaísmo como condición para casarse con él. De la unión nació un hijo llamado Agripa que moriría en el año 79 durante la erupción del Vesubio.

El encuentro de Pablo con Félix y Drusila resultó frustrante. Sus referencias a Jesús como el Mesías fueron escuchadas con interés, pero cuando el apóstol se refirió a «la justicia, y la continencia, y el juicio venidero» (Hech. 24:25), Félix se sintió espantado y lo despidió. Lo cierto es que un hombre que le había quitado la esposa a otro y que había demostrado una resolución despiadada en el ejercicio de su cargo no tenía ante el mensaje de Pablo más alternativas que apartarlo de sí o aceptarlo, y esta disyuntiva, con seguridad, horrorizó a Félix.

Durante los meses siguientes, Félix volvió a llamarlo en varias ocasiones, pero su único interés era escuchar alguna propuesta de soborno del apóstol para que lo pusiera en libertad (Hech. 24:26). Semejante eventualidad no se produjo y durante dos años Pablo siguió detenido en Cesarea. Al cabo de ese tiempo, Porcio Festo fue designado sucesor de Félix. Este podría haber dictado la puesta en libertad del apóstol antes de abandonar su cargo. Sin embargo, llegó a la conclusión de que le resultaba más conveniente quedar bien con las autoridades judías que hacer justicia y optó por dejar a Pablo en prisión (Hech. 24:27).

Frente a Festo

A diferencia de lo que acontecía con Félix, Festo no tenía ninguna experiencia en asuntos judíos. Esa circunstancia lo convertía en especialmente susceptible de ser manipulado. Cuando, tres días después de haber tomado posesión de su cargo, Festo subió de Cesarea a Jerusalén, un grupo de representantes del Sanedrín compareció ante él con la intención de que trasladara a Pablo a la ciudad santa para ser juzgado. La fuente lucana indica que su objetivo real era apoderarse del apóstol por el camino y darle muerte (Hech. 25:3). La respuesta de Festo fue desalentadora para los enemigos judíos de Pablo porque indicó—con muy buen criterio, por otra parte—que no estaba dispuesto a enviarlo a Jerusalén porque eso implicaría un traslado y porque él mismo no iba a prolongar su estancia en la ciudad. Con todo, sí estaba dispuesto a que se reabriera la causa (Hech. 25:4 y ss.).

La visita se celebró poco más de una semana después. Las acusaciones fueron una repetición de las formuladas un bienio antes reincidiendo en la idea de que Pablo había desarrollado actividades que iban contra la Torah, contra el templo y, de manera significativa, contra el César (Hech. 25:8). La

respuesta de Pablo, claramente previsible, fue negar la veracidad de los cargos. Posiblemente, Festo debió percatarse de la falta de base de las acusaciones, pero, de manera comprensible, no estaba dispuesto a enemistarse con sus administrados nada más tomar posesión del cargo así que ahora planteó la posibilidad de que Pablo fuera trasladado a Jerusalén y allí juzgado. Eso era lo que buscaban sus adversarios que debieron contemplar el nuevo movimiento de Festo con satisfacción. Sin embargo a Pablo no debió escapársele la posibilidad de que se repitiera lo que había sucedido dos años atrás. Apoyándose en su condición de ciudadano romano, apeló al césar (Hech. 25:11).

En el año 30 a.C., el emperador Octavio había logrado que se le otorgara el poder de conocer causas en proceso de apelación.[173] En esos casos, los magistrados romanos se veían privados de la capacidad de dar muerte, azotar, encadenar o torturar a un ciudadano romano, así como de la de sentenciarlo adversus provocationem o de impedirle ir a Roma a presentar su apelación. Tras haber escuchado el recurso a la apelación, Festo no tenía más remedio que plegarse a la solicitud de Pablo.

Al cabo de unos días, el rey Agripa y Berenice acudieron a Cesarea para presentar sus respetos a Festo. En el año 44 había tenido lugar la muerte de Herodes Agripa I. Su hijo, Agripa, tenía tan solo 17 años y el emperador Claudio consideró que el reinar sobre los judíos podía resultar una tarea demasiado difícil para él. A cambio, decidió otorgarle un territorio situado al norte que podría gobernar con el título de rey y que comprendía las antiguas tetrarquías de Filipo y Lisanias, al este y al norte del mar de Galilea, junto con las ciudades de Tiberiades y Tariquea al oeste del citado mar y la de Julias en Perea junto a las poblaciones circundantes. La capital de este pequeño reino era Cesarea de Filipo a la que dio el nuevo nombre de Neronias en honor del emperador Nerón. Por añadidura, Roma le otorgó la capacidad de nombrar y deponer a los sumos sacerdotes de Jerusalén, una facultad que se extendió desde el año 48 al 66, en que estalló la guerra contra Roma.

Es muy posible que esta última circunstancia llevara a Festo a comentar el caso de Pablo con el rey Agripa. Al parecer, el romano deseaba que el monarca le ayudara a redactar las litterae dimissoriae, es decir, los documentos que justificaban la detención del reo. La solicitud era lógica teniendo en cuenta que Festo no veía razón para prolongar la detención, que

desconocía el mundo judío y que el preso debía ser enviado al emperador porque había apelado a él. Agripa manifestó su deseo de escuchar a Pablo y, al día siguiente, el recluso fue llevado ante su presencia. La fuente lucana nos permite saber la defensa que el apóstol realizó de sí mismo ante el rey Agripa:

> [1] Agripa dijo a Pablo: «Se te permite hablar en tu defensa». Pablo entonces, extendiendo la mano, comenzó a defenderse: [2] «Me siento satisfecho de poder defenderme ante ti de todas las cosas de que soy acusado por los judíos, oh rey Agripa; [3] especialmente porque tú conoces todas las costumbres y controversias que existen entre los judíos. Por lo cual te ruego que me escuches con paciencia. [4] Todos los judíos saben la vida que he llevado desde la mocedad, que desde el principio transcurrió en el seno de mi nación, en Jerusalén. [5] Si desean dar testimonio, saben que yo, desde el principio, he vidido como fariseo, de acuerdo con la secta más rigurosa de nuestra religión. [6] Y ahora, por la esperanza de la promesa que hizo Dios a nuestros padres, soy juzgado; [7] nuestras doce tribus, sirviendo constantemente de día y de noche, esperan alcanzar esa promesa y por esa esperanza, oh rey Agripa, soy acusado por los judíos. [8] ¿Por qué? ¿Acaso se considera algo increíble que Dios resucite a los muertos? [9] Yo ciertamente había pensado que debía llevar a cabo muchas cosas contra el nombre de Jesús de Nazaret; [10] y, ciertamente, lo hice en Jerusalén, y encerré en cárceles a muchos de los santos, tras recibir potestad de los príncipes de los sacerdotes; y cuando los condenaban a muerte, yo voté a favor. [11] Y muchas veces, persiguiéndolos por todas las sinagogas, los forcé a blasfemar y, enfurecido sobremanera contra ellos, los perseguí hasta en ciudades extranjeras. [12] Me dirigía a Damasco con potestad y comisión de los príncipes de los sacerdotes, [13] y en mitad del día, oh rey, vi en el camino una luz procedente del cielo, que sobrepujaba el resplandor del sol y que rodeó a mí y a los que iban conmigo. [14] Y habiendo caído todos nosotros en tierra, oí una voz que me decía en lengua hebraica: Saulo, Saulo, ¿por qué me persigues? Dura cosa te es dar coces contra el aguijón. [15] Yo entonces dije: ¿Quién eres, Señor? Y el Señor dijo: Yo soy Jesús, a quien tú persigues. [16] Pero levántate y ponte en pie; porque para esto me he manifestado a ti, para ponerte por ministro y testigo de las cosas que has visto y de aquellas en que me manifestaré a ti [17] y te libraré del pueblo y de los gentiles, a los que ahora te envío, [18] para que abras sus ojos, para que se conviertan de las tinieblas a la luz y de la potestad de Satanás a Dios, para que reciban, gracias a la fe en Mí, el perdón de los pecados y una herencia entre los que han sido santificados. [19] Por lo cual, oh rey Agripa, no fui rebelde a la visión celestial. [20] Por el contrario, anuncié primeramente a los que están en Damasco y Jerusalén y por toda la tierra de Judea y a los gentiles, que se arrepintieran y se convirtieran a Dios, llevando a cabo obras dignas de arrepentimiento. [21] Por eso los judíos, agarrándome en el templo, intentaron matarme. [22] Sin embargo, auxiliado por la ayuda de Dios, persevero hasta el día de hoy, dando testimonio a pequeños y a grandes, no diciendo nada fuera de las cosas que los profetas y Moisés dijeron que habían de suceder: [23] Que el Mesías había de padecer, y ser el primero de la resurrección de los muertos, para anunciar luz al pueblo y a los gentiles» (Hech. 26:1-23).

El discurso de Pablo ante Agripa encaja totalmente no solo con las noticias que tenemos de él en el libro de los Hechos, sino también en sus

cartas. Judío estrictamente cumplidor de la Torah desde su juventud, su fariseísmo lo había volcado desde el principio en contra de la predicación del evangelio. Camino de Damasco, el Mesías resucitado se le había aparecido cambiando radicalmente el curso de su vida. Había abrazado a partir de entonces la fe en Él, pero su predicación era una predicación medularmente judía. Se limitaba, a su juicio, a repetir lo que la Torah y los profetas llevaban siglos anunciando, la llegada de un Mesías sufriente—el Siervo de Isaías 53, sin ir más lejos—que no solo salvaría a Israel sino también a los gentiles. Precisamente, ese Mesías muerto y resucitado había dado un sentido a su existencia al enviarlo a predicar el perdón de los pecados mediante la fe en Él. Desde entonces había pasado ya tiempo, pero él se había mantenido fiel.

La reacción de Festo—que desconocía por completo el judaísmo—fue radical. Pablo se había vuelto loco a fuerza de mucho leer, una acusación que recuerda la que Cervantes hacía de Don Quijote al comenzar a describir el inicio de su vida[174] (Hech. 26:24). Pero Pablo no estaba dispuesto a dejarse amilanar por aquella reacción negativa:

> [25] Mas Pablo dijo: «No estoy loco, excelentísimo Festo, sino que hablo palabras ciertas y razonables. [26] Pues el rey sabe estas cosas y ante él hablo también con confianza ya que no creo que ignore nada de esto porque nada de esto ha sido de manera oculta. [27] ¿Crees, rey Agripa, en los profetas? Yo sé que crees». [28] Entonces Agripa dijo a Pablo: «Con poco quieres persuadirme para que sea cristiano». [29] Y Pablo dijo: «¡Dios quisiera que por poco o por mucho, no solamente tú, sino también todos los que hoy me oyen, llegarais a ser como yo, a excepción de estas cadenas!» (Hech. 26:25-29).

Si Festo, en su ignorancia, había quedado horrorizado escuchando las referencias de Pablo a la religión judía y a la fe en un Mesías muerto y resucitado, Agripa, conocedor del judaísmo, tampoco se vio persuadido por la predicación del apóstol. A decir verdad, todo aquello le parecía poco como para abrazarla. Sin embargo, el rey no tenía un especial interés por las cuestiones espirituales sino que había acudido con la intención de asesorar a Festo en una cuestión legal. En ese sentido, la decisión no podía resultar más sencilla. Pablo no había llevado a cabo ningún acto que mereciera la muerte o incluso la prisión. De hecho, lo lógico hubiera sido ponerlo en libertad si no hubiera apelado al César (Hech. 26:32). Sin embargo, Pablo había dado ese paso. Ahora no quedaba más remedio que enviarlo a Roma. Efectivamente, eso fue lo que hizo Festo.

Rumbo a Roma[175]

Se ha comentado en alguna ocasión la posibilidad de que Pablo se equivocara al apelar a César. De hecho, no había recurrido a esa posibilidad cuando había comparecido ante Félix dos años antes. Lo cierto, sin embargo, es que su decisión estaba cargada de razones. En el caso de Félix era obvio que el gobernador romano sabía que era inocente y solo cabía esperar que lo dejara en libertad. No era necesario, por lo tanto, apelar. Félix se había dejado llevar al final más por su corrupción que por otras consideraciones, pero no se puede decir que Pablo hubiera actuado incorrectamente. Con Festo, sin embargo, la situación había cambiado. Deseoso de congraciarse con los judíos, estaba dispuesto a llevar a Pablo de vuelta a Jerusalén lo que implicaba—había que ser muy ciego para no verlo—un peligro real para su existencia. La única salida consistía en apelar al César para salvarse de esa eventualidad. Por otro lado, a Pablo no debió escapársele que una apelación al César le permitiría salir del punto muerto en que se encontraba desde hacía dos años y lo encaminaría a la Roma a la que deseaba llegar desde hacía tiempo.

Dado que Pablo era un preso, Festo lo encomendó, en compañía de otros detenidos, a un centurión llamado Julio, de la compañía Augusta, para que lo custodiara. Todo hace pensar que Julio era un miembro del cuerpo de *frumentarii*, un cuerpo de centuriones que servía como oficiales de enlace entre los ejércitos destacados en provincias y Roma.[176] Aunque su tarea fundamental, como su propio nombre indica, era la de asegurar el abastecimiento de grano (*frumentum*), ocasionalmente podían vigilar el traslado de presos a la capital. El principal granero de Roma era Egipto y en un barco que llevaba ese tipo de carga se realizó la mayor parte del trayecto de Pablo.

El apóstol iba a acompañado por Lucas—que narra esta parte del libro de los Hechos de los apóstoles en lógica primera persona—y por Aristarco, un creyente de Tesalónica (Hech. 27:2). Subieron a bordo de una nave de Adrumeto que debía navegar por Asia y al día siguiente llegaron a Sidón. En este puerto, Julio permitió que Pablo descendiera a tierra para encontrarse con algunos conocidos.

Desde Sidón, navegaron a sotavento de Chipre porque los vientos eran contrarios y pasando frente a Cilicia y Panfilia, llegaron a Mira, una ciudad

de Licia (Hech. 27:4-5). Fue precisamente en este puerto, donde hicieron transbordo a una nave que venía de Alejandría, en Egipto, cuyo rumbo era Italia. Se trataba, sin duda, de una de las típicas embarcaciones de transporte de trigo a las que ya nos hemos referido con anterioridad. A partir de ese momento, la navegación se hizo muy lenta y difícil porque tenían en contra un fuerte viento del noroeste. No se detuvieron así en el puerto de Cnido, en el promontorio cario de Triopio, sino que navegaron a sotavento de Creta, frente a Salmón. Con no poca dificultad bordearon este enclave y llegaron a un abrigo conocido como Kaloi Limenes o Buenos puertos, donde echaron el ancla y esperaron a que cambiara el viento. A tan solo dos millas (3 km) al oeste se hallaba el cabo Matala, pasado el cual la costa sur de Creta gira hacia el norte con lo que desaparece la protección frente al viento del noroeste.

El tiempo no se presentaba de manera halagüeña lo que acabó determinando que se celebrara una reunión para determinar el rumbo que había que seguir. Pablo fue invitado a ella muy posiblemente porque era un hombre con experiencia de mar. Según menciona la fuente lucana (Hech. 27:9), a esas alturas ya había pasado el ayuno, es decir, el Yom Kippur o Día de la Expiación judío que en ese año 57 cayó el 5 de octubre. Las posibilidades, por lo tanto, de acabar el viaje antes del invierno eran nulas. No solo eso. En realidad, ya había comenzado lo que Vegetio consideraba la estación peligrosa para navegar.[177] Pablo abogó por esperar a que concluyera el invierno aprovechando el cobijo de aquel puerto. Además, en sus cercanías se encontraba una población llamada Lasea donde el pasaje podría encontrar alojamiento. Si, por el contrario, proseguía el viaje sería «con perjuicio y mucho daño, no solo de la carga y de la nave, sino también de nuestras personas» (Hech. 27:10).

La opinión de Pablo chocaba con la del piloto y el propietario de la nave que eran partidarios de alcanzar el puerto de Fénix o Fenice (la actual Fineka) que se encontraba a unas 37 millas (60 km) al oeste de Cabo Matala. De manera bastante comprensible, el centurión Julio apoyó la posición de los profesionales y cuando comenzó a soplar una brisa del sur, levaron anclas y comenzaron a costear Creta. Apenas habían pasado el cabo Matala cuando el viento cambió y se enfrentaron con uno huracanado denominado Euroclidón o Euroaquilón, que hoy recibe el nombre de gregal. Así la nave se vio alejada del monte Ida y empujada a mar abierto. Sin

embargo, dado que era imposible poner proa al viento, la única salida que tenían los marineros era dejarse llevar por él. Así, corrieron a sotavento de una isla pequeña llamada Clauda donde pudieron recoger el esquife.

La situación resultaba enormemente peligrosa porque este viento no pocas veces arrastraba a las naves hasta la Sirte, las arenas movedizas situadas al oeste de Cirene, en el continente africano, en la actual Libia. Los marineros optaron, por lo tanto, por arriar las velas y quedar a la deriva. Lamentablemente, la tempestad no amainó y, al día siguiente, hubo que arrojar por la borda la carga que llevaba la nave por miedo a que esta zozobrara. Sirvió de poco porque el mal tiempo continuó. Al tercer día, los marineros y el pasaje procedieron a lanzar al mar incluso los aparejos de la nave.

Durante varios días, la tormenta tapó el firmamento impidiendo que los navegantes pudieran verlo, contemplar el sol y la luna, y, por supuesto, guiarse por las estrellas. No podían fijar un rumbo de navegación, pero tampoco saber cómo transcurría el tiempo. Por otro lado, es de suponer que el casco de la nave comenzara a acusar una presión tan continuada. No resulta extraño que, como indica la fuente lucana, «se hubiera perdido toda esperanza de salvarnos» (Hech. 27:20). En esas circunstancias, Pablo intervino para recordar que hubiera sido mejor permanecer en Creta como había señalado él, pero ahora no era el momento de lamentarse, sino de animarse y el apóstol actuó en consonancia. Así que les anunció que esa noche había recibido la visita de un ángel de Dios que le había comunicado que la nave se perdería, pero que no habría que lamentar muertes. No debían temer porque, según le había comunicado el enviado de Dios, «es preciso que comparezcas ante César; y, mira, Dios te ha dado a todos los que navegan contigo» (Hech. 27:24). Ahora, prosiguió el apóstol, lo urgente era dar con alguna isla.

Durante la noche decimocuarta, cerca de la medianoche, mientras atravesaban el Adriático, los marineros comenzaron a pensar que se encontraban cerca de tierra. Procedieron a echar la sonda y encontraron una profundidad de 20 brazas. Al descubrir poco después que había disminuido a 15, concluyeron que no se habían equivocado en su apreciación de que estaban aproximándose a tierra. El peligro ahora era que chocaran con escollos, de manera que lanzaron cuatro anclas por la popa y se pusieron a esperar que amaneciera para poder ver con algo más de claridad.

A esas alturas, los marineros decidieron abandonar la nave. Por supuesto, no podían hacerlo abiertamente, de manera que lanzaron el esquife al mar y fingieron que estaban largando las anclas de la proa. Semejante acción no escapó a la atención de Pablo que se dirigió al centurión y a los soldados para decirles que si los marineros no permanecían en la nave, no habría posibilidad de que se salvaran. La respuesta de las fuerzas de orden fue fulminante. Los soldados cortaron las amarras que unían el esquife a la nave y dejaron que se perdiera. A partir de ese momento, nadie podría dejar la embarcación abandonando a una parte del pasaje.

Cuando comenzó a amanecer, Pablo animó a todos diciéndoles que sobrevivirían y, a continuación, los invitó a comer algo para recuperar fuerzas. Acto seguido, arrojaron el trigo que transportaban al mar. A esas alturas, las 266 personas que iban en la nave llevaban 14 días inmersas en aquella pesadilla (Hech. 27:32-38).

La luz del día les permitió ver a escasa distancia tierra firme. Se trataba de una ensenada con playa a la que decidieron dirigirse. Para ello, cortaron las anclas abandonándolas en el mar, largaron las amarras del timón e izaron la vela de proa. No podían sospechar que en su camino se encontrarían con un banco de arena en el que encallaron. Mientras la proa quedaba clavada e inmóvil impidiendo avanzar, la popa era objeto de la furia del mar que comenzó a destrozarla. Se podía llegar a la playa nadando, pero no era menos cierto que también cabía la posibilidad de que algunos de los reclusos aprovecharan la ocasión para escaparse de la justicia. Ante semejante eventualidad, los soldados propusieron dar muerte a los presos. Quizás sus intenciones se hubieran consumado en otras circunstancias, pero el centurión Julio deseaba salvar a Pablo y se lo impidió. A continuación, ordenó que los que supieran nadar se lanzaran al agua para alcanzar la costa y que los demás se agarraran a una tabla o a algún resto de la embarcación para llegar a flote a la playa. Así, todos lograron salvarse.

Durante mucho tiempo se ha discutido acerca del lugar al que llegaron Pablo y sus acompañantes tras sufrir el naufragio. Su nombre—Melita—lo encontramos tanto en la isla que conocemos como Malta como en la que ahora se denomina Melita. A decir verdad, la mayoría siempre ha defendido que se trataba de Malta, pero no han faltado los que han insistido en que, en realidad, era la isla de Melita. Así lo han argumentado sobre la supuesta base de que en su territorio, a diferencia de lo que sucede en el primer

enclave, sí hay serpientes. El argumento es muy endeble y, sobre todo, choca con un gran inconveniente y es que Melita, a diferencia de Malta, no formaba parte de la ruta del grano que procedía de Egipto. Podemos, por lo tanto, afirmar con certeza que la Melita a la que arribaron los náufragos es la actual Malta.

El nombre original del lugar—Melita—le había sido dado por los fenicios y significa «refugio». Se da la circunstancia de que la palabra significa lo mismo en hebreo y cuesta no creer que Pablo no lo encontrara adecuado en aquellas circunstancias. Los lugareños trataron con no poca humanidad a los recién llegados y encendieron un fuego para proporcionarles algo de calor en medio de la lluvia y del frío (Hech. 28:2). Se produjo entonces un episodio peculiar. Pablo recogió algunas ramas secas y las echó a las llamas cuando una víbora, huyendo del calor, se le agarró a la mano. Los malteses interpretaron aquella circunstancia como una señal de que Pablo debía ser un homicida ya que, salvado del mar, la justicia divina no estaba dispuesta a tolerar que siguiera viviendo. Sin embargo, el apóstol sacudió la víbora en el fuego y no sufrió ningún daño por lo que los lugareños cambiaron totalmente de opinión y comenzaron a afirmar que se trataba de un dios.

Se ha especulado mucho sobre la identidad del animal que atacó a Pablo. En la actualidad no hay serpientes venenosas en Malta, pero ignoramos si existían en el siglo i y, a juzgar por la reacción de los malteses, la respuesta debería ser afirmativa. Desde luego, no han faltado los autores que han identificado al reptil con la Coronella austriaca, una serpiente que es semejante a una víbora, pero que no es venenosa.[178] De haber sido así, los malteses habrían experimentado una confusión que, dicho sea de paso, benefició a Pablo.

En las cercanías del lugar del naufragio se encontraban las propiedades de un personaje llamado Publio, el primer hombre de Malta,[179] que recibió a Pablo y a sus acompañantes y les dio albergue durante tres días. Se daba la circunstancia de que el padre de Publio se encontraba enfermo de fiebre y de disentería. Pablo lo visitó, oró por él y le impuso las manos. El hombre se curó y aquel episodio provocó una afluencia de enfermos que deseaban ver al apóstol. La fuente lucana informa de que tuvieron lugar numerosas curaciones (Hech. 28:9) lo que provocó una verdadera oleada de atenciones dirigidas a los náufragos. De hecho, cuando se hicieron nuevamente a la mar iban provistos de todo lo necesario para la travesía (Hech. 28:10). No

deja de ser significativo que la totalidad del episodio aparece en el libro de los Hechos descrito desde una perspectiva no hagiográfica, sino eminentemente médica, una circunstancia que abona una vez más la tesis de que el texto se debió a Lucas.[180]

Lo que restaba del viaje para alcanzar la península itálica fue realizado a inicios de la primavera a bordo de otro barco que cubría la ruta Alejandría-Roma y que había invernado en Malta (Hech. 28:11). Se trataba de una embarcación que tenía por enseña a Cástor y Pólux. Estas divinidades—hermanos gemelos de los que derivaba el nombre de la constelación de Géminis—eran consideradas en el mundo pagano como protectoras de la navegación de la misma manera que, por ejemplo, en el mundo católico se considera a San Cristóbal protector de los viajeros. Igualmente, se relacionaba a Cástor y Pólux con el fenómeno conocido como fuego de San Telmo—o San Elmo—una descarga eléctrica que aparece por la noche, según las condiciones atmosféricas, en los extremos de mástiles o penoles, en forma de puntos de fuego. Este fenómeno era considerado de buena suerte ya que se relacionaba con las estrellas que relucían sobre las cabezas de Cástor y Pólux cuando habían formado parte de la tripulación de Argos que fue en busca del legendario vellocino de oro.

La nave llegó al puerto de Siracusa. Allí permaneció durante tres días y luego bordeando la isla alcanzó Regio. Al día siguiente, aprovechando el viento sur, se encaminó a Puteoli, la actual Pozzuoli, en la bahía de Nápoles. Puteoli era el principal puerto de llegada de naves mercantes procedentes del Mediterráneo oriental y contaba con una comunidad judía.[181] También existía una comunidad cristiana que acudió a recibir a Pablo y a sus acompañantes y que les pidieron que se quedaran con ellos una semana. El apóstol pudo hacerlo posiblemente porque el centurión Julio necesitaba quedarse en Puteoli ese tiempo dada su condición de frumentarius y de que su obligación consistía en realizar distintos trámites relacionados con la carga de trigo.

El resto del trayecto hasta Roma fue completado por tierra. Desde Capua viajaron por la Via Apia y, presumiblemente, los hermanos de Puteoli debían haber enviado algún mensaje a los de Roma avisando de la cercanía de Pablo porque salieron a recibirlos al camino. El encuentro tuvo lugar en el Foro de Apio—un punto situado a 38.5 millas (62 km) al sur de Roma en la Via Apia—y en las Tres Tabernas, un enclave localizado unas 9 millas

(15 km) más al norte (Hech. 28:14).[182] El efecto de aquella recepción en el ánimo de Pablo fue verdaderamente extraordinario y no sorprende que diera gracias a Dios por ello (Hech. 28:15). Todo llevaba a pensar que se enfrentaría pronto con el mismo emperador, pero no se encontraba solo. Además de Lucas y Aristarco, lo acompañarían aquellos hermanos que habían salido a recibirlo. Finalmente, por muchas dificultades que se hubieran interpuesto en su camino, había llegado a la capital del imperio.

Capítulo XXI

PRISIONERO DEL CÉSAR

Pablo llega a Roma

Pablo fue recibido en Roma por la realización de los trámites legales. Según la fuente lucana, el centurión Julio entregó a los detenidos al *stratopedarjos*. Se ha discutido la equivalencia exacta de este término en latín. Para algunos, era el prefecto militar o *princeps peregrinorum*. La existencia de este cargo está atestiguada por una inscripción de la época del emperador Trajano.[183] Se trataba del jefe del castra peregrinorum situado en el monte Celio, el cuartel general de los oficiales de las legiones que iban a informar a Roma y también, al menos desde el siglo ii, de los frumentarii. Sin embargo, el stratopedarjos pudo ser también el comandante de algún otro campamento—castra praetoria—como los ubicados cerca de la puerta Viminal en el extremo noreste de la ciudad. Sea como fuere, lo cierto es que a Pablo se le permitió vivir aparte aunque bajo la custodia directa de un soldado (Hech. 28:16).

Pablo se apresuró a convocar a los judíos de la ciudad, una delegación de los cuales lo visitó a los tres días de su llegada. El apóstol aprovechó el encuentro para exponer las razones de su detención y para informarles de que si había apelado al César no era porque tuviera nada en contra de su nación, sino por salvarse de las asechanzas que había sufrido. A decir verdad, si se encontraba encadenado era por creer en la esperanza de Israel (Hech. 28:17-20). Sin embargo, los judíos de Roma no sabían nada de lo que se refería a Pablo. Al respecto, la fuente lucana es diáfana:

> [21] Entonces ellos le dijeron: «Nosotros ni hemos recibido cartas sobre ti procedentes de Judea, ni ha llegado ningún hermano para denunciarte o hablar mal de ti. [22] Sin embargo, querríamos oír de ti lo que piensas, porque sabemos que en todas partes se habla contra esta secta». [23] Y habiéndole señalado un día, acudieron muchos a verlo a la posada, a los cuales declaraba y testificaba el reino de Dios, intentando convencerlos de lo concerniente a Jesús, valiéndose de la Ley de Moisés y de los profetas, desde la mañana hasta la tarde. [24] Y algunos aceptaron lo que decía, pero otros no lo creyeron. [25] Y como no se pusieran de acuerdo, mientras se marchaban, Pablo les dijo: «Bien habló el Espíritu Santo por medio del profeta Isaías a nuestros

padres, [26] Diciendo: Ve a este pueblo, y diles: Con los oídos oiréis, y no entenderéis y viendo veréis y no percibiréis. [27] Porque el corazón de este pueblo se ha embotado y, sus oídos se han endurecido y se han tapado los ojos; para no ver con los ojos ni oír con los oídos ni entender de corazón y convertirse de manera que los sane. [28] Sabed, por lo tanto, que a los gentiles es enviada esta salvación de Dios y ellos escucharán». [29] Y, al escuchar aquello, los judíos se marcharon discutiendo entre ellos (Hech. 28:21-29).

Lo que sucedió en el encuentro entre Pablo y los judíos de Roma recuerda a no pocas experiencias previas de su vida misionera. El apóstol intentó convencerlos recurriendo a la Escritura de que Jesús era el Mesías en el que se cumplían las profecías. El resultado fue que sus oyentes se dividieron. Algunos creyeron en el mensaje evangélico, mientras que otros manifestaron claramente su incredulidad. La reacción de Pablo consistió entonces en citar un pasaje del libro de Isaías (Isa. 6:9-10) en el que Dios al tiempo que lo llama para cumplir con su misión profética le advierte de que la mayoría de los judíos no lo escucharán impidiendo así su propia salvación. Sin embargo, el apóstol no estaba dispuesto a dejarse abrumar por tan conocida circunstancia. A partir de ese momento, su predicación iría dirigida de manera primordial a los gentiles.

La fuente lucana narra a continuación que [30] «Pablo se quedó dos años enteros en una casa alquilada, y recibió a todos los que iban a visitarlo, predicando el reino de Dios y enseñando lo referente a Jesús, el Señor y Mesías, con toda libertad y sin obstáculo» (Hech. 28:30-31). Se ha afirmado que la casa de Pablo se encontraba en la Vía Lata, pero podemos rechazar semejante eventualidad ya que la primera noticia al respecto del siglo x. Más interés tiene la afirmación con que concluye el relato lucano. La circunstancia señalada implica que el libro de los Hechos es de redacción muy antigua. Por supuesto, se trata de un texto anterior a la ejecución de Jacobo en el año 62, a la persecución de Nerón en la que fue ejecutado Pablo y quizás Pedro, y a la destrucción del templo de Jerusalén en el 70, hechos todos que Lucas hubiera relatado de haberlos conocido. Pero, al mismo tiempo, dado que Hechos se redactó con posterioridad al Evangelio de Lucas (Hech. 1:1 y ss.), hay que deducir que esta vida de Jesús debió escribirse como muy tarde a finales de los años 50 del siglo i.

En las páginas siguientes, vamos a entrar en los dos años que duró el período de cautividad de Pablo en Roma, pero antes resulta obligado referirnos a la comunidad cristiana existente en esta ciudad.

Los discípulos de Roma

El Ambrosiaster, un anónimo comentarista de Pablo que escribió durante el siglo iv, afirmó en el prefacio a la carta a los Romanos que «los romanos habían abrazado la fe de Cristo, aunque según el rito judío, a pesar de que no vieron ninguna señal de obras poderosas ni a ningún apóstol».[184] Existe una abundante tradición patrística que relaciona a la capital del imperio con Pedro y Pablo, pero, sin negar la aparición de los apóstoles por la ciudad en algún momento de su vida, todo hace pensar que las primeras conversiones en Roma no tuvieron que ver con ellos y que se originaron en ambientes judíos.

Los inicios de la comunidad judía en Roma seguramente estuvieron relacionados con el establecimiento de relaciones diplomáticas entre los hasmoneos judíos y la ciudad a mediados del siglo ii a.C. Cuando en el 63 a.C., Judea fue incorporada al imperio el número de judíos aumentó considerablemente hasta el punto de que en el 59 a.C., Cicerón en la defensa de Lucio Valerio Flaco se quejó de que eran muchos y hacían sentir su influencia por todas partes.[185] Posiblemente se trataba de una exageración nacida del antisemitismo tan común en la cultura clásica, pero, en cualquier caso, su número rondaba una nada desdeñable cifra que estaría entre las 40 000 y las 60 000 personas.[186]

En el año 19 d.C., Tiberio decidió expulsarlos de Roma. La causa había sido una estafa perpetrada por cuatro judíos en la persona de una acaudalada prosélita romana llamada Fulvia. Primero, la convencieron para realizar un cuantioso donativo al templo de Jerusalén y luego se quedaron con el dinero. El hecho provocó un verdadero escándalo y encontramos un eco del mismo posiblemente en Romanos 2:24 cuando Pablo señala que ciertas conductas de los judíos llevan a los gentiles a blasfemar el nombre de Dios.

La medida de Tiberio—como tantas otras de expulsión de los judíos a lo largo de la historia—tuvo pocos efectos. De hecho, su sucesor Claudio volvió a encontrarse con disturbios ocasionados en Roma—y también en Egipto—por los judíos. La reacción del nuevo emperador fue, primero, limitar sus actividades comunitarias[187] quizás con la intención de disuadirlos de manera indirecta a marcharse. Pero si ese fue su propósito no tardó en comprobar que no tenía éxito. Ocho años después, el 49 d.C., ordenó su

expulsión de la ciudad. Como ya tuvimos ocasión de ver,[188] dos de esos judíos expulsados, Aquila y Priscila, se convirtieron en colaboradores de Pablo. Suetonio,[189] escribiendo unos 70 años después, cuenta que la razón de la drástica medida imperial había sido la permanente tensión en que los judíos de Roma estaban envueltos impulsore Chresto. Posiblemente, esta sea la primera referencia que tenemos a la llegada del cristianismo a Roma y concuerda con la opinión negativa que Suetonio tenía de sus seguidores hasta el punto de considerar la persecución neroniana bajo una luz positiva.[190] A esas alturas—los años 40 del siglo i—ya había cristianos en Roma y, como decía el Ambrosiaster, su origen era judío. De hecho, la tradición apostólica asociada con el nombre de Hipólito muestra claras influencias de un judaísmo quizás de corte disidente, pero judaísmo a fin de cuentas.[191]

Desconocemos a decir verdad quién llevó por primera vez el mensaje del evangelio a Roma. En Hechos 2:10 se habla de la presencia de judíos y prosélitos romanos en Pentecostés. Quizás fueron ellos los que acercaron la predicación sobre Jesús el Mesías a la capital del imperio. De hecho, Pablo menciona a dos miembros de la comunidad romana llamados Andrónico y Junia de los que afirma que «estuvieron en el mesías antes que yo» (Rom. 12:7). Desde luego, debían ser conversos muy primitivos si habían abrazado la fe en Jesús antes que Pablo. También se hallaba en Roma un tal Rufo (Rom. 12:13), hijo de Simón el cireneo que ayudó a llevar la cruz a Jesús (Mar. 15:21). Igualmente es obvio que Priscila y Aquila ya eran cristianos cuando se encontraron con Pablo en Corinto.

En la década de los 50, existían también cristianos de origen gentil en Roma. Se ha mencionado el caso de Pomponia Graecina, la esposa de Aulo Plautio, conquistador de Bretaña, que en el 57 fue acusada de profesar una «superstición extranjera».[192] A finales del siglo ii, algunos miembros de su familia eran cristianos ciertamente, pero no podemos estar tan seguros en el caso de Pomponia Graecina. Pablo, sin embargo, sí se refiere a varios gentiles en su carta a los Romanos. Menciona a algunos que pertenecían a la casa de Narciso (Rom. 16:11), un liberto de Tiberio que ejerció mucha influencia bajo Claudio; a otros pertenecientes a la casa de Aristóbulo (Rom. 16:10) y a dos grupos cuyos nombres no son judíos (Rom. 16:14-15).

Por lo que se refiere a la relación del apóstol Pedro con Roma, si llegó a existir fue tardía y muy esporádica. Posiblemente, su primera visita habría

acontecido después del año 54, cuando, tras la muerte de Claudio, regresaron los judíos expulsados.[193] En tal caso, habría ido acompañado de Marcos que le servía como intérprete y que, muy posiblemente, puso por escrito una parte importante de sus predicaciones en el Evangelio que lleva su nombre.[194] Aquella visita debió ser de corta duración porque cuando Pablo escribió a los creyentes de Roma en torno al 57, Pedro no se encontraba entre las personas a las que saluda y resulta inconcebible que lo hubiera pasado por alto de residir en Roma. Lo mismo puede decirse de Marcos. Sin embargo, de Marcos sí sabemos que se encontraba en Roma cuando Pablo, cautivo del César, escribió a los colosenses (Col. 4:11). A esas alturas, el muchacho con el que había tenido una fuerte disensión tiempo atrás, se había convertido en un hombre maduro cuyas virtudes eran apreciadas en lo que valían por el apóstol.

A esas alturas, los fieles se reunían en las casas—un dato que aparece confirmado una y otra vez en las epístolas de la cautividad—y cabe incluso la posibilidad de que los de origen judío siguieran frecuentando las sinagogas. Desde luego, Pablo no hizo nada por centralizar a las distintas comunidades caseras y todavía medio siglo después la situación seguía igual. La carta de Clemente a los corintios del año 96 carece totalmente del tono de autoridad episcopal que, ocasional y erróneamente, se le atribuye. En torno al año 110, Ignacio—que en seis de sus siete cartas insiste en la necesidad del oficio episcopal—no lo menciona, sin embargo, en relación con Roma. En ese mismo siglo ii, Hermas tampoco hace la menor referencia a un solo obispo en Roma sino tan solo a los ancianos que presiden la iglesia,[195] es decir, que todavía el modelo de episcopado monárquico no había sustituido al presbiterio que encontramos en el Nuevo Testamento. Muy posiblemente, la figura de un obispo romano, en exclusividad, no apareció antes de bien entrado el siglo ii o incluso con posterioridad. De hecho, la referencia a Pedro como obispo de la ciudad está ausente de las listas más antiguas y cuando queda consignada tiene todo el aspecto de tratarse de una interpolación tardía. Pero ahora debemos regresar a Pablo.

Crisis en Colosas

Pablo permaneció en prisión dos años, del 59 al 61, a la espera de juicio. Durante ese tiempo, en el que disfrutó de una notable libertad, el apóstol escribió un conjunto de cartas que son denominadas, bien adecuadamente, de la cautividad.

La primera de esas cartas, la dirigida a los colosenses,[196] tenía como destinataria a una comunidad que Pablo no había visitado personalmente nunca. De hecho, había sido establecida por Epafras, uno de sus colaboradores. Sin embargo, cuando comenzaron a surgir problemas derivados de una nueva forma de falsa doctrina, Epafras decidió poner todo en conocimiento del apóstol y este escribió a la comunidad colosense uno de los escritos más extraordinarios del Nuevo Testamento.

Por lo que se deduce de la carta, la herejía que había aparecido en Colosas tenía curiosos paralelos con lo que hoy constituye el movimiento de la Nueva Era.[197] Dentro de su cosmovisión, Jesús no pasaba de ser un maestro de moral y los ángeles tenían un papel extraordinario en la medida en que, supuestamente, permitían la recepción de mensajes de contenido teológico y además servían para conectar con un mundo espiritual. Este mensaje venía además acompañado de dos circunstancias que siguen resultado hoy en día sumamente sugestivas en sectas contemporáneas. La primera era el seguimiento de normas que, aparentemente, colocaban al adepto por encima de otros mortales, como podía ser el caso de seguir determinadas dietas o guardar determinados días; la segunda era la insistencia en que los adeptos disponían en exclusiva de una gnosis o conocimiento que les permitía acceder a los arcanos más profundos del universo. En todos esos sentidos, la herejía otorgaba un sentimiento de acentuada superioridad a los adeptos, pero—y esto es lo que más importaba a Pablo—sobre todo chocaba frontalmente con el evangelio.

En primer lugar—y en ese sentido los paralelos con situaciones actuales saltan a la vista—Pablo insistió en que Jesús el Mesías no era un simple maestro de moral ni tampoco un ser espiritual de segundo grado procedente del espacio estelar. En primer lugar, Jesús el Mesías era la encarnación del Creador—y no una criatura—lo que confería al mundo de lo material una dignidad especial:

[16] Porque por Él [el Mesías] fueron creadas todas las cosas, las que están en los cielos y las que están en la tierra, las visibles y las invisibles; ya sean tronos, dominios, principados o

potestades, todo fue creado por Él y para Él. [17] Y Él es antes de todas las cosas y por Él todas las cosas subsisten (Col. 1:16-17).

No se trataba solo de eso. En realidad, el Mesías no era una deidad menor —como el paganismo y algunas sectas contemporáneas estarían dispuestos a reconocer—sino la encarnación del único Dios. En ese sentido, la cristología cósmica de Pablo contenida en esta carta constituye una de las cimas de la teología cristiana:

[8] Mirad que ninguno os engañe con filosofías y vacías sutilezas, según las tradiciones de los hombres, conforme a los elementos del mundo, y no según el Mesías. [9] Porque en Él habita de manera corporal toda la plenitud de la Deidad [10] y en Él estáis completos, el cual es la cabeza de todo principado y potestad (Col. 2:8-10).

Pero no se trataba únicamente de eso. El Mesías además era el único camino de salvación que existía. Los gnósticos de Colosas podían insistir en que esta derivaba del conocimiento secreto que ellos comunicaban y del cumplimiento de normas relacionadas con la abstención de ciertos alimentos. La realidad, sin embargo, era que el ser humano necesitaba la paz, la salvación y la reconciliación con Dios. Esas metas no podían ser alcanzadas mediante la práctica de dietas espirituales o a través de una gnosis específica. A decir verdad, la muerte expiatoria de Jesús en la cruz era el único camino de salvación ofrecido al ser humano. Se trataba de un camino de salvación que se podía tan solo aceptar o rechazar, un camino de salvación que—en contra de lo que pudieran afirmar los gnósticos—permitía llegar a la única reconciliación y a la única paz dignas de tal nombre:

[19] Por cuanto agradó al Padre que en Él [el Mesías] habitara toda plenitud [20] y a través de él reconciliar todas las cosas consigo mismo, haciendo la paz mediante la sangre de Su cruz, tanto las que hay en la tierra como las que hay en los cielos. [21] A vosotros también, que erais en otro tiempo extraños y enemigos en vuestra mente, haciendo malas obras, ahora, sin embargo, os ha reconciliado [22] en el cuerpo de Su carne, por medio de Su muerte, para haceros santos y sin mancha, e irreprensibles delante de Él (Col. 1:19-22).

[12] Dando gracias al Padre que nos hizo aptos para participar de la suerte de los santos en luz [13] que nos ha librado de la potestad de las tinieblas y trasladado al reino de Su amado Hijo; [14] en el cual tenemos la redención gracias a Su sangre, el perdón de los pecados (Col. 1:12-14).

La gnosis de Colosas era falsa además por otra razón. Partía de la base de que el conocimiento se comunicaba tan solo a unos pocos iniciados. Creía

así en una élite a la que se permitía convertirse en partícipe de indescriptibles arcanos. Nada más lejos del mensaje del evangelio. A todos estaba abierta la sabiduría, una sabiduría que no era especulativa sino práctica; que no era cerrada, sino abierta a todos y que no se hallaba en manos de unos maestros sino solo en Jesús el Mesías:

> [3] En el cual [Jesús] están escondidos todos los tesoros de sabiduría y conocimiento. [4] Y esto lo digo, para que nadie os engañe con palabras persuasivas (Col. 2:3-4).

Precisamente por todo eso, los cristianos de Colosas tenían que resistirse a que les aplicaran normas de conducta que, en realidad, no servían de nada salvo para hinchar el orgullo de quienes las proponían:

> [16] Por tanto, que nadie os juzgue por comida, o por bebida, o pretendiendo que guardéis días de fiesta o lunas nuevas o sábados. [17] Todo ello cual es la sombra de lo por venir mas el cuerpo es de Cristo. [18] Nadie os prive de vuestro premio, presumiendo de humildad y culto a los ángeles, metiéndose en lo que no ha visto, vanamente hinchado por su carnalidad, [19] y no agarrándose a la cabeza, gracias a la cual todo el cuerpo, alimentado y unido por las coyunturas y ligamentos, crece con el crecimiento que da Dios (Col. 2:16-19).

Semejante visión de la realidad—la representada por los gnósticos—no podía ser aceptada por los creyentes de Colosas. De hecho, Cristo había obtenido el perdón de sus pecados en la cruz y había derrotado a las potencias espirituales al ofrecerse como expiación en el Calvario:

> [13] Y a vosotros, cuando estabais muertos en pecados y en la incircuncisión de vuestra carne, os dio vida juntamente con Él, perdonándoos todos los pecados, [14] borrando el acta de deuda que nos era contraria, quitándola de en medio y clavándola en la cruz [15] y despojando a los principados y las potestades, los exhibió a la vergüenza en público, triunfando sobre ellos en la cruz (Col. 2:13-15).

Los términos usados por Pablo debieron causar una impresión enorme en los receptores de su carta. Los gnósticos afirmaban que aquellos espíritus con que se comunicaban eran portadores de importantes mensajes espirituales. El apóstol, sin embargo, afirmaba que se trataba únicamente de seres demoníacos que habían sido derrotados por Jesús en la cruz, justo al mismo tiempo que de esa manera abría el camino para el perdón de los pecados. El pasaje enlaza directamente con la paradoja que encontramos en Isaías 53 donde el Mesías-Siervo es tenido por herido por Dios cuando, en realidad, es el instrumento expiatorio utilizado por Dios para salvar a judíos y gentiles. Aquí Pablo se refiere a un hombre que parecía derrotado en la

cruz, pero que, en realidad, con ese acto salvaba al género humano y triunfaba—una palabra con fuertes connotaciones en la cultura romana—sobre los poderes espirituales. Aquel al que consideraron acabado al pender colgado de una cruz romana, había convertido semejante instrumento de dolor y maldición en la vía para la victoria de Dios y la redención del ser humano caído.

Si se tenía en cuenta todo lo anterior, los cristianos debían buscar en adelante algo muy superior a lo que pudiera ofrecer la gnosis o el paganismo del que procedían. Debían buscar en su conducta cotidiana las cosas de arriba, las identificadas con el Mesías, porque cuando Él se manifestara también los creyentes se manifestarían gloriosamente con Él:

> [1] Si habéis, pues, resucitado con el Mesías, buscad las cosas de arriba, donde está el Mesías sentado a la diestra de Dios. [2] Poned la mira en las cosas de arriba, no en las de la tierra. [3] Porque habéis muerto, y vuestra vida está escondida con el Mesías en Dios. [4] Cuando el Mesías, vuestra vida, se manifieste, entonces vosotros también seréis manifestados con Él en gloria (Col. 3:1-4).

Pero una vez más, Pablo no estaba dispuesto a perderse en formulaciones grandilocuentes y vanas (como los gnósticos, dicho sea de paso). No, seguir al Mesías implicaba una ética muy concreta, con comportamientos muy concretos. Ese era el verdadero conocimiento, la auténtica gnosis:

> [5] Haced morir, pues, lo terrenal que hay en vosotros: fornicación, impureza, pasiones desordenadas, deseos malos y avaricia, que es idolatría; [6] por las cuales cosas la ira de Dios viene sobre los hijos de rebelión. [7] En las cuales vosotros también anduvisteis en otro tiempo viviendo en ellas. [8] Pero ahora, abandonad también vosotros todas estas cosas: ira, enojo, malicia, maledicencia, palabras carentes de honestidad que salen de vuestra boca. [9] No os mintáis los unos a los otros, despojaos del viejo hombre con sus hechos [10] y revestíos del nuevo, que gracias al conocimiento es renovado conforme a la imagen del que lo creó, [11] donde no hay griego ni judío, circuncisión ni incircuncisión, bárbaro ni escita, siervo ni libre; sino que el mesías es el todo, y en todos. [12] Vestíos pues, como escogidos de Dios, santos y amados, de entrañables misericordia, benignidad, humildad, mansedumbre y paciencia, [13] soportándoos los unos a los otros, y perdonándoos los unos a los otros si alguno tuviere queja del otro. De la misma manera que el mesías os perdonó, así también hacedlo vosotros. [14] Y sobre todas estas cosas vestíos de amor que es el vínculo de la perfección [...] [17] Y todo lo que hacéis, sea de palabra o de obra, hacedlo todo en el nombre del Señor Jesús, dando gracias a Dios Padre por Él (Col. 3:5-14, 17).

Esa vida nueva en el Mesías que Pablo enseña a los colosenses tenía repercusiones en áreas como el matrimonio (3:18-19), como las relaciones

paterno-filiales (3:20-21) y como el trabajo (3:22; 4:1). En otras palabras, daba respuesta a las necesidades del ser humano en todas sus áreas.

El texto de Colosenses, a pesar de su brevedad, constituye una verdadera joya del pensamiento cristiano en la que Pablo no solo tritura los argumentos de la gnosis enfrentándolos con el evangelio, sino que además se vale de sus términos en el enfrentamiento. Sí, existe un conocimiento (gnosis), pero no es el de los gnósticos sino el que se halla encerrado en Jesús; sí, hay una salvación, pero no es la de la gnosis sino la conseguida por el sacrificio expiatorio del Mesías en la cruz; sí, hay una nueva vida, pero no es la basada en festividades religiosas y dietas, sino en buscar las cosas de arriba donde está el Mesías.

Al final de la carta, en el capítulo 4, Pablo menciona a algunos de los personajes que lo acompañaban en su cautividad. Estaban Tíquico (vv. 7-8) que se pondrá en contacto con los colosenses; tres judíos llamados Aristarco, Marcos (el intérprete de Pedro y autor del segundo Evangelio) y Jesús el Justo (vv. 10-11), Epafras, bien conocido por los colosenses, Lucas, el médico (y autor del tercer Evangelio y del libro de los Hechos) y Demas (vv. 12-14). A estos hay que añadir otro personaje, un tal Onésimo que sería la causa de otra de las cartas de la cautividad escritas por Pablo, concretamente la dirigida a Filemón.

Onésimo y Filemón

Se trata del escrito más breve del apóstol y, sin ningún género de dudas, de uno de los más conmovedores. Onésimo era un esclavo fugitivo que, tras robar a su amo Filemón, había llegado a la ciudad de Roma. Allí, de forma que desconocemos, había conocido a Pablo, posiblemente en prisión. El apóstol le había hablado de Jesús y le había persuadido para abrazar el evangelio. De esa manera, el esclavo—como tantos otros esclavos—había comenzado una nueva vida. Pero Onésimo había sido capturado por las autoridades y tenía que ser devuelto a su dueño. El castigo que la ley romana imponía para los esclavos fugitivos era muy severo y nada hace pensar que el ahora cristiano hubiera podido evitarlo. Sin embargo, se daba la circunstancia de que Filemón era cristiano y Pablo decidió apelar a esa circunstancia para que su comportamiento hacia Onésimo fuera diferente del habitual:

9 Te ruego por amor, siendo como soy un viejo llamado Pablo, que ahora es un prisionero de
Jesús el Mesías, 10 te ruego por mi hijo Onésimo, que he engendrado en mis prisiones, 11 el cual
en otro tiempo te fue inútil, pero que ahora a ti y a mí es útil,198 12 al cual te vuelvo a enviar.
Recíbelo como si fuera yo mismo. 13 Yo quisiera retenerlo conmigo, para que en lugar tuyo me
sirviera en las prisiones del evangelio, 14 pero no he querido hacer nada sin tu consentimiento,
para que tu benevolencia no fuera obligada sino voluntaria. 15 Porque quizás por esto se ha
apartado de ti por algún tiempo, para que lo recibieras para siempre, 16 no ya como siervo, sino
como algo más que un siervo, como un hermano amado, mayormente de mí, pero cuánto más
de ti, en la carne y en el Señor. 17 Así que, si me tienes por compañero, recíbelo como a mí. 18
Y si en algo te dañó o te debe, ponlo a mi cuenta. 19 Yo Pablo lo escribí de mi mano, yo lo
pagaré por no decirte que aun a ti mismo te me debes (Filem. 9-19).

Ante Filemón, se abrían, por lo tanto, dos posibilidades. Una era exigir que se restablecieran sus derechos y que Onésimo regresara. A Pablo esa opción le parecía correcta, pero, en ese caso, esperaba que viera en Onésimo a un hermano y no a una cosa, a una res que era como el derecho romano consideraba a los esclavos. Con todo, el apóstol creía que existía una alternativa aún mejor, la de permitir que Onésimo se quedara con él para ayudarlo en su cautividad y en su vejez. En cualquiera de los casos, lo importante era que lo recibiera como a un hermano y si para ello Pablo tenía que abonarle los daños y perjuicios que le hubiera ocasionado, estaba dispuesto a hacerlo, a pesar de la deuda—moral y espiritual—que Filemón tenía con él.

La carta pone de manifiesto aspectos que resultan verdaderamente notables para conocer la vida en el seno de las comunidades fundadas por Pablo. En ellas, como había escrito años atrás, las diferencias sociales, raciales y sexuales habían desaparecido. Además sus supervisores o ancianos eran personas involucradas muy directamente en la vida de los hermanos. Lejos de ser meros dispensadores de sacramentos o de homilías, podían mediar en conflictos entre los creyentes sin negar la legalidad, pero apuntando también a una ética muy superior que derivaba de la vivencia personal y cotidiana de comunión con Jesús el Mesías.

Pablo concluía su escrito esperando que Filemón haría «más de lo que digo» (v. 21) y rogándole que le preparara alojamiento porque esperaba salir libre y volver a verlo (v. 22). Al final de la carta, como en la de Colosenses, Pablo menciona a Epafras, Marcos, Aristarco, Demas y Lucas como las personas que lo acompañaban en esos momentos (vv. 23-24).

¿Qué sucedió finalmente con Onésimo? Solo podemos responder basándonos en indicios indirectos. Si la carta a los Colosenses, a la que nos hemos referido antes, fue escrita con posterioridad a la dirigida a Filemón lo más fácil es concluir que el dueño de Onésimo había atendido a las súplicas de Pablo. De hecho, el apóstol lo menciona a la altura de otros colaboradores suyos como Lucas o Aristarco. Por otro lado, cuesta creer que el texto hubiera sido incluido en la colección de cartas de Pablo si el apóstol no hubiera conseguido el resultado apetecido. Finalmente, debe señalarse que existen considerables razones para identificar al antiguo esclavo Onésimo con el obispo del mismo nombre que vivía en Éfeso en torno al año 110 y al que conocía Ignacio, el obispo de Antioquía de Siria. De hecho, no deja de ser significativo que Ignacio sea de los pocos padres de la iglesia que cita la carta a Filemón incluso de manera profusa.[199]

La encíclica de Pablo

Muy parecida a la carta a los Colosenses es la que figura en el Nuevo Testamento como la epístola a los Efesios.[200] Algunos autores la han identificado con la carta a los laodicenses que anuncia Pablo en Colosenses 4:16 y la posibilidad no puede descartarse. De ser así, nos encontraríamos ante una carta circular o encíclica que el apóstol habría enviado a distintas iglesias relacionadas con él. Sea como sea, lo cierto es que se trata de un escrito que, a semejanza del dirigido a los romanos, no aborda problemas coyunturales de la comunidad sino que ofrece una síntesis del pensamiento paulino.

En ella, el apóstol enfatiza, por supuesto, la doctrina de que la salvación no es por obras sino por gracia siendo recibida a través de la fe, una tesis que, como ya hemos visto, aparece extensamente desarrollada en escritos como los enviados a los gálatas o a los romanos:

> [8] Porque por gracia sois salvos, por medio de la fe; y esto no procede de vosotros, sino que es un don de Dios. [9] No es por obras, para que nadie se gloríe (Ef. 2:8-9).

Esa salvación por gracia, no por méritos humanos, forma parte de un plan de Dios existente desde hace siglos. Así, Pablo vuelve a utilizar el lenguaje de la predestinación que ya vimos en la carta a los Romanos y que aparece dotado de resonancias cósmicas:

-

[5] Habiéndonos predestinado en amor para ser adoptados hijos por medio de Jesús el Mesías, de acuerdo con el puro afecto de Su voluntad, [6] para alabanza de la gloria de Su gracia, con la cual nos hizo aceptos en el Amado [7] en el cual tenemos redención por medio de Su sangre, la remisión de pecados de acuerdo con las riquezas de Su gracia, [8] que sobreabundó en nosotros en toda sabiduría e inteligencia; [9] descubriéndonos el misterio de Su voluntad, según Su beneplácito, que se había propuesto en Sí mismo, [10] el de reunir todas las cosas en el Mesías, en la dispensación del cumplimiento de los tiempos, tanto las que están en los cielos, como las que están en la tierra. [11] En Él también tuvimos herencia, habiendo sido predestinados conforme al propósito del que hace todas las cosas según el consejo de Su voluntad (Ef. 1:5-11).

Los que creen en Jesús el Mesías, los que han sido salvados por gracia, a través de la fe, son personas que además viven una nueva realidad que gira en torno a la acción del Espíritu Santo y a los dones que este derrama sobre las comunidades de creyentes:

[11] Y Él mismo dio a unos, ciertamente en calidad de apóstoles y a otros, de profetas y a otros, de evangelistas y a otros, de pastores y maestros; [12] para perfeccionar a los santos para la obra del ministerio, para edificación del cuerpo del Mesías [13] hasta que todos lleguemos a la unidad de la fe y del conocimiento del Hijo de Dios, a un varón perfecto, a la medida de la edad de la plenitud del Mesías [14] para que ya no seamos niños dubitativos y arrastrados por doquier por todo viento de doctrina, por estratagema de hombres que, para engañar, emplean con astucia los artificios del error. [15] Nosotros, por el contrario, siguiendo la verdad en amor, crezcamos en todas las cosas en aquel que es la cabeza, en el Mesías (Ef. 4:11-15).

Sin embargo, el apóstol no había modificado en absoluto su punto de vista sobre los dones que ya vimos al referirnos a sus cartas a los corintios. Los carismas resultaban indispensables y tenían una función de desarrollo espiritual. Sin embargo, nunca podían ser utilizados como excusa para no llevar la vida digna de aquel que ha recibido por fe al Mesías, de aquel que porque ha sido salvado sin obras (Ef. 2:8-9), camina ahora en ellas como muestra de agradecimiento y obediencia (Ef. 2:10).

El discípulo debe despojarse del hombre viejo que fue en el pasado y vestirse del nuevo que es a semejanza de Jesús el Mesías (Ef. 4:21-24). Ese hombre nuevo a semejanza de Jesús rechaza la mentira (4:25), no permite que la ira se convierta en pecado (4:26), no roba sino que trabaja con sus manos para poder compartir con los necesitados (4:28), no tiene una forma de hablar corrompida (4:29), sabe perdonar (4:32), anda en el amor (5:2) y huye de la fornicación, la impureza y la avaricia (5:3).

Pero a Pablo no solo le preocupaba la conducta individual sino también—y mucho—las relaciones interpersonales. Como en la carta a los

Colosenses, el apóstol manifiesta un enorme interés por la vida familiar que debe transcurrir a imagen de la relación espiritual entre Jesús el Mesías y la Iglesia:

> [21] Someteos los unos a los otros en el temor de Dios. [22] Las casadas que estén sometidas a sus maridos, como al Señor [23] porque el marido es cabeza de la mujer, así como el Mesías es cabeza de la iglesia; y la salva. [24] Así que, como la iglesia está sometida al Mesías, así también las casadas deben estarlo a sus maridos en todo. [25] Maridos, amad a vuestras mujeres así como el Mesías amó a la Iglesia y se entregó a Sí mismo por ella, [26] para santificarla limpiándola en el lavamiento del agua por la Palabra, [27] para presentársela a Sí mismo gloriosa, como una iglesia sin mancha ni arruga, ni cosa semejante; sino santa y sin mancha. [28] Así también los maridos deben amar a sus mujeres como a sus propios cuerpos. El que ama a su mujer, a sí mismo se ama [29] porque ninguno aborreció jamás a su propia carne, antes la alimenta y la cuida, como también hace el Mesías con la Iglesia [30] porque somos miembros de Su cuerpo, de Su carne y de Sus huesos. [31] Por esto dejará el hombre a su padre y a su madre, y se unirá a su mujer y serán los dos una sola carne. [32] Este misterio grande es y yo lo digo respecto al Mesías y a la Iglesia. [33] Por lo demás, que cada uno de vosotros ame también a su mujer como a sí mismo y que la mujer respete a su marido.
>
> [1] Hijos, obedeced en el Señor a vuestros padres porque esto es lo justo. [2] Honra a tu padre y a tu madre, que es el primer mandamiento con promesa, [3] para que te vaya bien, y vivas prolongadamente en la tierra. [4] Y vosotros, padres, no agobiéis a a vuestros hijos sino criadlos en disciplina y amonestación del Señor (Ef. 5:21-6:4).

El texto de Pablo no resulta hoy en día políticamente correcto y provocaría resquemores actualmente entre no pocas personas. En honor a la verdad, hay que decir que también en su tiempo hubiera causado sensaciones de profundo malestar en una sociedad donde la estabilidad familiar era casi inexistente y donde ni las esposas estaban dispuestas a honrar a sus maridos ni los maridos a amarlas hasta el extremo que Jesús había demostrado en relación con el género humano. Sin embargo, no parece que nada de eso afectara al apóstol. Para él, esa vida de familia era algo que solo podía nacer de la novedad de existencia marcada por la imitación de Jesús y la ayuda del Espíritu Santo. Implicaba una forma de vida tan pura y noble—y tan difícil y criticada—como la que estaba ausente de mentira, de impureza sexual o de avaricia. Era la forma de vida también que podía impulsar a los esclavos a servir a sus amos «como al propio Mesías» (6:5) y a los amos a comportarse con sus esclavos sin amenazas y teniendo en cuenta que existía un Señor común sobre unos y otros (6:9). Al fin y a la postre, para Pablo esas relaciones interpersonales solo

encontraban su sentido cuando se tenía en cuenta una dimensión como la espiritual. De ahí que la vida del creyente tuviera todas las características de un combate, combate espiritual, por supuesto. Al respecto, no deja de ser significativa la manera en que Pablo, custodiado por un soldado romano, pudo extraer de la observación de su armadura consideraciones profundamente espirituales. A lo largo de la historia, no han faltado los que han considerado que la defensa de la fe debe realizarse con armas materiales. Esas tesis han contado con muchos seguidores, pero no se puede decir que fueran las mismas que enseñó Pablo.

La armadura de Dios es la que permite enfrentarse con los ataques del diablo (6:11) ya que, en realidad, la lucha de los cristianos no es contra carne y sangre, sino contra fuerzas demoníacas, «huestes espirituales de maldad en las regiones celestes» (6:12). Se trata de una armadura en la que el cinturón es la verdad, y la coraza es la justicia (6:14), en la que los pies van calzados de paz (6:15), en que la fe es el escudo con el que se pueden apagar los dardos ardientes del Maligno (6:16), en que el yelmo es la salvación y la espada es la Palabra de Dios (6:17). La descripción de Pablo sería utilizada repetidas veces a lo largo de los siglos—por ejemplo, por John Bunyan en *El progreso del peregrino*—sin embargo, como en el caso de su himno al amor en 1 Corintios 13 permanece insuperada. De hecho, nos permite captar un aspecto del talento de Pablo que no pocas veces se pasa por alto y que está relacionado con la capacidad literaria para expresar ideas de notable envergadura no solo con profundidad sino también con una delicada sencillez.

La carta de la alegría

La última carta escrita en cautividad por Pablo fue la dirigida a los Filipenses.[201] Como en el caso de Gálatas o de Filemón, se trata de un escrito profundamente personal en el que casi se puede imaginar al anciano y cautivo Pablo dirigiéndose a sus hermanos de Filipos. El problema de «los santos en el Mesías Jesús que están en Filipos» no era la herejía como en Colosas, sino sustancialmente, la tendencia a la división y la controversia. Se trataba de una circunstancia que podía amargar de manera considerable la vida de aquellos fieles. Posiblemente, lo más conmovedor del escrito es que el texto de Pablo constituye un verdadero canto a la alegría, una alegría

que puede preservarse incluso encadenado en Roma y que nace directamente de la presencia de Jesús en cada vida. Esa alegría, ese gozo, esa dicha no dependen, como puede pensar la mayoría del género humano, de las circunstancias materiales sino de lo que llena el corazón de cada persona. Eso que llenaba el de Pablo le causaba en medio de la cautividad el mayor de los gozos. La ausencia de eso provoca las más intensas de las tristezas incluso con salud, juventud y dinero.

La carta a los Filipenses también contiene uno de los discursos más Cristo-céntrico de su carrera al derivar directamente del ejemplo de Jesús los patrones de conducta que han de seguir sus discípulos. Hasta qué punto esa visión se encarnaba en Pablo aparece ya en los primeros versículos de la carta donde relativiza su difícil situación en términos de la voluntad de Jesús el Mesías. Ni la reclusión, ni la envidia, ni siquiera la muerte le inquietan:

> [12] Y quiero, hermanos, que sepáis que las cosas que me han sucedido, en realidad, han contribuido al progreso del evangelio [13] de manera que el hecho de que mis prisiones se deben al Mesías se ha hecho patente en todo el pretorio, y para todos los demás [14] y muchos de los hermanos en el Señor, alentados por mis prisiones, ahora se atreven mucho más a hablar la Palabra sin temor. [15] Es cierto que algunos predican al Mesías por envidia y por rivalidad, pero otros lo hacen de buena voluntad. [16] Los unos anuncian a Cristo por deseo de competir, sin sinceridad, pensando en añadir aflicción a mis prisiones, [17] pero los otros actúan por amor, sabiendo que estoy aquí para defender el evangelio. [18] ¿A qué conclusión llego? Pues a la de que, no obstante, de todas maneras, o por pretexto o por verdad, es anunciado el Mesías; y eso me proporciona una gran alegría y lo seguirá haciendo. [19] Porque sé que acabaré siendo liberado, gracias a vuestras oraciones y a la dispensación del Espíritu de Jesús el Mesías, [20] de acuerdo a lo que deseo y espero, que en nada seré confundido, sino que, por el contrario, con toda confianza, como siempre, ahora también será engrandecido el Mesías en mi cuerpo, o por vida o por muerte. [21] Porque para mí el vivir es el Mesías, y el morir es ganancia, [22] pero si el vivir en la carne contribuye a dar fruto para la obra, no sé entonces qué escoger [23] porque me siento atrapado entre ambas cosas, al tener deseo de ser desatado y estar con el Mesías, lo cual es mucho mejor [24] pero también viendo que quedar en la carne os resulta más necesario. [25] Y confiado en esto, sé que me quedaré, que aun permaneceré con todos vosotros, para provecho vuestro y alegría de la fe (Fil. 2:12-26).

Pablo distaba mucho de contemplar su situación como algo idílico o de juzgarla de forma irresponsable. Sabía de sobra que algunos miembros de la comunidad de Roma lo envidiaban e incluso se sentían impulsados a competir con él. Por otro lado, no podía negarse que continuaba recluido y que no era descartable la idea de su ejecución si, efectivamente, el César

apreciaba que era un provocador de sediciones. Sin embargo, esas circunstancias no le habían hecho perder la alegría. Cierto, había quien se caracterizaba por la rivalidad y la envidia, pero, a fin de cuentas, predicaban el evangelio y eso era lo importante. Cierto, podía morir, pero si sucedía, inmediatamente pasaría a estar con Jesús, una afirmación, dicho sea de paso, bien interesante sobre la visión del más allá que tenían los primeros cristianos y que dista enormemente de formulaciones posteriores. Cierto, su ejecución podía ser una pérdida, pero ¿quién sabía si el Señor no lo mantendría algo más de tiempo en este mundo precisamente para que siguiera desempeñando su ministerio? Pablo no era ni un iluminado, ni un creyente en el pensamiento positivo, ni negaba la realidad. La conocía, pero —y aquí está la clave—la contemplaba desde una perspectiva diferente. Se trataba de la visión de alguien que creía en un Dios que no soltaba las riendas de la historia. Ese comportamiento—curiosa mezcla de valentía, fe y esperanza—era el que esperaba de los filipenses, pero el punto de referencia no debía ser él, sino el ejemplo del propio Jesús. Ahí se encontraba la clave incluso para las rivalidades que infectaban a los santos de Filipos. Así, Pablo podía escribir:

> [3] No hagáis nada por rivalidad o por vanidad. Por el contrario, comportaos con humildad, considerando a los demás superiores, [4] no mirando cada uno por lo suyo propio, sino también por lo de los otros. [5] Haya, por lo tanto, en vosotros el mismo sentimiento que tuvo el Mesías Jesús, [6] el cual, existiendo en forma de Dios, no se aferró a ser igual a Dios [7] sino que se vació de Sí mismo, tomando forma de siervo, hecho semejante a los hombres; [8] y, estando en la condición de hombre, se humilló a Sí mismo, hecho obediente hasta la muerte, una muerte que fue la de cruz. [9] Por lo cual Dios también lo ensalzó a lo sumo y le dio un nombre que está por encima de todo nombre [10] para que en el nombre de Jesús se doble toda rodilla de los que están en los cielos, y de los que están en la tierra y de los que están debajo de la tierra; [11] y toda lengua confiese que Jesús el Mesías es el Señor, para la gloria de Dios Padre (Fil. 2:3-11).

El canto al Mesías que no se había aferrado a ser igual a Dios y que se vació de esa condición para convertirse en el Siervo que moriría en la cruz puede que no fuera original de Pablo y que, más bien, se hubiera originado en medios judeocristianos. Cabe incluso la posibilidad de que fuera entonado en las reuniones de culto cristiano. Con todo, esa cuestión resulta secundaria. Lo importante es que el apóstol lo podía citar como la base de la vida del creyente. Si el propio Señor había dado ese ejemplo de humildad, de entrega, de sacrificio, de amor, ¿cómo podían los que habían sido

salvados por esas acciones no comportarse de la misma manera? ¿Era mucho pedir que los filipenses se comportaran «sin murmuraciones ni rivalidades» (2:14)?

Desde luego, ese comportamiento no era excepcional en Pablo. Los filipenses sabían que también se daba en sus colaboradores más cercanos. En Timoteo, que no buscaba «lo suyo propio, sino lo que era de Jesús el Mesías» (2:19 y ss.) o en Epafrodito, que había estado a punto de morir a causa de una enfermedad contraída en la brega de la evangelización (2:23 y ss.). A ambos tenía intención Pablo de enviarlos a los filipenses para que se encontraran de cerca con gente verdaderamente digna de estima (2:29).

Y es que la vida del seguidor de Jesús adquiría su importancia en asemejarse cada vez más al Mesías. Pablo podía, en términos humanos, jactarse de muchas cosas. Era un miembro del linaje de Israel, un miembro de la tribu de Benjamín, la tribu a la que había pertenecido el primer rey de Israel; un fariseo que había en su celo perseguido incluso a los creyentes en Jesús (3:4-6). Pues bien, podía afirmar que «las cosas que para mí eran ganancias, las he dado por pérdidas por amor del Mesías e incluso juzgo todas las cosas pérdida por el eminente conocimiento de Jesús, el Mesías, mi Señor, por amor del cual lo he perdido todo, y lo tengo por estiércol, para ganar al Mesías» (3:7-8).

No es que Pablo considerara que esas renuncias iban a servirle para ganar la salvación. Todo lo contrario. Lo que deseaba—como había escrito a los gálatas, a los romanos, a los efesios—era «ser hallado en Él, no teniendo mi justicia, que es por la Ley, sino la que es por la fe en Cristo, la justicia que es de Dios por la fe» (3:9). Sin embargo, esa convicción de que la salvación no se obtenía por méritos propios sino que era un regalo de Dios que se aceptaba a través de la fe nunca había llevado a Pablo a caer en la inmoralidad o el antinomianismo. Por el contrario, seguía esforzándose por asemejarse a Jesús (3:12 y ss.), a ese Jesús, Señor, Salvador y Mesías, que un día regresaría desde el cielo para transformar los cuerpos de los que creyeran en Él en otro «semejante al cuerpo de Su gloria, por el poder con el que puede someter todas las cosas» (3:21).

Partiendo de esa base, Pablo podía pedir a Evodia y Síntique, dos hermanas de la congregación de Filipos, que dejaran sus enfrentamientos (4:2) y, sobre todo, podía invitar a la alegría a los creyentes a los que dirigía la carta (4:4). Desde una perspectiva meramente humana, él mismo no era

sino el cautivo, viejo y pobre Pablo, pero, desde la de Dios, era uno de sus hijos que si moría se reuniría con Jesús y que si permanecía en este mundo sería para bien (Fil. 1:21-3). Por eso, podía invitar a los filipenses a no dejarse llevar por la ansiedad:

> [6] Por nada os dejéis llevar por la ansiedad. Por el contrario, presentad ante Dios vuestras peticiones en toda oración y ruego, con acción de gracias [7] y la paz de Dios, que sobrepasa todo entendimiento, salvaguardará vuestros corazones y vuestros entendimientos en Jesús el Mesías (Fil. 4:6-7).

Los versículos finales de la carta los dedica Pablo a dar gracias a los filipenses porque le han enviado una ofrenda para atender a sus necesidades. A diferencia de los «súper apóstoles» mencionados en su correspondencia con los corintios, gente empeñada en someter espiritualmente a otros para lucrarse con ellos, Pablo—que sí era un apóstol genuino—estaba acostumbrado a vivir con escasez y con abundancia (4:11-12). A decir verdad, su experiencia cotidiana era que «todo lo puedo en el Mesías que me fortalece» (4:13). No por eso dejaba de agradecerles mucho aquella generosidad que ya se había manifestado en el pasado cuando la iglesia de Filipos lo había ayudado económicamente al salir de Macedonia (4:15) y estando en Tesalónica (4:16). La carta concluía así con el jovial gozo que caracterizaba a un hombre profundamente imbuido de Jesús, un hombre que contaba a esas alturas entre la gente cercana a hermanos que servían en «la casa de César» (4:22).

Durante el tiempo que estuvo detenido en Roma, Pablo había esperado su puesta en libertad. Así incluso se lo había comunicado a Filemón. No se equivocó en sus apreciaciones. Al cabo de unos dos años, efectivamente, se vio libre de nuevo.

Capítulo XXII

LIBRE DE NUEVO

Al fin Hispania

Al cabo de dos años de detención, Pablo—como había pensado—fue puesto en libertad. Las razones para ese desenlace pueden establecerse con facilidad. Se ha apuntado a la posibilidad de que sus acusadores no comparecieran en plazo ante el tribunal imperial y que la acción legal quedara así enervada.[202] Pero tampoco puede descartarse que su puesta en libertad respondiera a un simple acto de *imperium* del César.[203] Desde luego, de lo que sí tenemos constancia es de que en torno al año 63 se encontraba en Hispania.

No es posible saber cuándo pudo nacer en Pablo la idea de llegar a Hispania, aunque no han faltado los que han especulado con la posibilidad de que fuera ya un sueño juvenil conectado con la afirmación del Salmo 72:10 en la que se habla de cómo los reyes de Tarsis y de las islas llevarían su tributo al rey de Israel.[204] Como ya tuvimos ocasión de ver, pisamos terreno seguro solo a partir de su afirmación en Romanos 15:24 y 28 en la que anuncia su propósito de alcanzar Hispania. Semejante posibilidad quedó cerrada con su detención en Jerusalén y reclusión en Roma, pero volvió a abrirse con su puesta en libertad en el 63 d.C. De hecho, los testimonios al respecto son variados. El más antiguo, a unas tres décadas de los hechos, es el del romano Clemente que en su carta a los corintios c. 98 señalaba que Pablo había llegado al extremo de Occidente.[205] El texto no menciona literalmente Hispania, pero la expresión *dysis* (Occidente) para el mundo de la época era Hispania y el término terma (extremo) solía aplicarse al extremo del mundo que, por ejemplo, Filóstrato localizaba en Gades, la actual Cádiz.

El segundo testimonio de la venida de Pablo a España lo encontramos en el famoso Canon de Muratori del siglo ii. En esta importantísima fuente, al referirse a Lucas, señala que el libro de los Hechos de los Apóstoles «relata al excelentísimo Teófilo lo que sucedió en su presencia, como queda

evidentemente de manifiesto por el hecho de que pasa por alto la pasión de Pedro y el viaje de Pablo desde Roma a Hispania». La noticia no deja de ser interesante en la medida en que pone de manifiesto que en el siglo ii en la comunidad cristiana de Roma la noticia del viaje paulino a Hispania estaba totalmente establecida e incluso había que explicar como un hecho tan importante no había sido relatado por Lucas en los Hechos.

Un testimonio similar encontramos en los Hechos de Pedro redactados a finales del siglo ii o inicios del siglo iii. En esta fuente se menciona el viaje de Pablo a Hispania en tres ocasiones. La primera es una referencia a la misión que Dios le entrega a Pablo para que se dirija a esa parte del imperio (1:10); la segunda, cuando Pablo, al salir de Roma en dirección a Hispania, pide a los hermanos que oren por él (2:25-29) y la tercera, mencionando el hecho de que Pablo no se encuentra en la capital del imperio porque está en Hispania (6:26). A la altura del siglo iv, las referencias a la estancia de Pablo en Hispania son ya muy frecuentes en las fuentes patrísticas.

Jerónimo menciona, por ejemplo, que Pablo realizó el viaje por mar,[206] una noticia que parece plausible en la medida en que se hubiera tratado de un trayecto más corto. De hecho, existían líneas de armadores de Gades que unían esa ciudad hispana—la primera de Europa—con Puteoli y con el puerto romano de Ostia. Plinio el Viejo nos ha dejado la noticia[207] de cómo Gades podía comunicarse con Ostia en siete días de navegación y como el trayecto por mar desde Tarraco, la actual Tarragona, se reducía tan solo a cuatro. Si, por el contrario y de manera bastante improbable, Pablo hubiera realizado el viaje por tierra, hubiera tenido que seguir la Via Augusta, dejando atrás Marsella, pasando por Perthus y continuando a través del valle del Ampurdán por Figueras o la Junquera. En ese caso—insistamos que muy poco probable—su itinerario hubiera implicado el paso por Emporion (Ampurias), Geruna (Gerona) y Barcino (Barcelona) para desembocar también en Tarraco. La tradición de la visita paulina determinaría con posterioridad que precisamente la sede tarraconense, a pesar de la primacía concedida históricamente a Toledo, haya sido considerada la primada de España.

Junto a los datos sobre una visita a la Hispania citerior, existen algunas tradiciones menos seguras relativas a una estancia de Pablo en la Bética. Ciertamente, desde Tarragona la Via Augusta pasaba por Dertosa (Tortosa), Sagunto, Valencia, Saetabis (Játiva), Lucentium (Alicante) y Cartago Nova

(Cartagena) para adentrarse luego en Basti (Baza) y Acci (Guadix) en dirección a Malaca, Carteia (Algeciras), Baelo y Gades. Sin embargo, las bases para conectar estos lugares con un viaje paulino son exiguas. El trayecto de Pablo por tierras hispanas fue, en cualquier caso, breve e iba a preceder el último viaje de Pablo, esta vez por Oriente.

Regreso a Oriente

Tras su paso por Hispania, un paso que debió ocuparle algunos meses del año 63, el apóstol se dirigió a Oriente. Los datos de que disponemos al respecto son escasos y fragmentarios y proceden, sobre todo, de los últimos escritos de Pablo, las denominadas epístolas pastorales. El itinerario—en buena medida conjetural—debió ser, aproximadamente, el siguiente. Primero, Pablo se dirigió a Creta, acompañado de Tito. Es muy posible que este viaje estuviera relacionado con el deseo de predicar a unas gentes con las que había tenido contacto ya cuando, camino de Roma, estuvo en Buenos Puertos (Hech. 27:7-12), el lugar donde hubiera deseado invernar, pero de donde, en contra de su opinión, la nave se alejó con dirección a Fenice. Ignoramos el itinerario que pudo seguir Pablo con Tito por la isla, pero es obvio que dejó allí a su joven colaborador para que se ocupara de organizar las comunidades existentes (Tito 1:5).

De Creta, Pablo marchó a Éfeso con la intención de llegar a Colosas y cumplir lo que le había señalado a Filemón en la carta que lleva su nombre. No tenemos certeza absoluta de que este viaje se realizara, pero sí está establecido que estuvo en Éfeso y que allí dejó a Timoteo, uno de sus discípulos preferidos, para que se ocupara de asegurar el buen orden de la comunidad.

Desde Éfeso, pasando por Neápolis y Filipos, Pablo marchó a Nicópolis en Epiro, desde donde escribió a Tito instándole a que se reuniera con él para pasar el invierno (Tito 3:12). Desde Nicópolis, seguramente a través de Filipos y Neápolis, Pablo regresó a Troas donde se hospedó en casa de un tal Carpo (2 Tim. 4:13). Aquí permaneció un tiempo, aunque aprovechó para acercarse a Mileto donde había quedado enfermo su colaborador Trófimo (2 Tim. 4:20).

El 18 de julio del 64, se desató un incendio que arrasó Roma. El pueblo culpó del desastre al emperador Nerón. Fuera o no cierta la acusación, el

emperador decidió arrojar la responsabilidad sobre los cristianos. A Nerón le constaba que no eran populares y creyó que constituirían un chivo expiatorio ideal. No debió equivocarse mucho porque Suetonio, varias décadas después, no mostraría un ápice de compasión hacia los inocentes cristianos e incluso se complacería en mostrarlos como «adictos a una superstición novedosa y perversa»[208] En breve, la persecución que había comenzado en Roma se extendió a las provincias y lo hizo con tanta virulencia que escritos como el Apocalipsis[209] la recogieron en tonos no exageradamente cruentos y sombríos.

La detención de Pablo se llevó a cabo en Troas. La salida del lugar en que lo arrestaron debió ser muy rápida porque no le dio tiempo a recoger ni sus libros ni su abrigo que tenía en la casa de Carpo (2 Tim. 4:13). Es muy posible que fuera localizado gracias a la denuncia de un tal Alejandro, un herrero que se oponía a la predicación de Pablo y contra el que el apóstol advirtió a Timoteo (2 Tim. 4:14-15) ya al final de su vida. No acabaron ahí las tribulaciones. La persecución debió tener un efecto tan devastador entre los cristianos de Asia que el apóstol comentaría con tristeza como no había recibido la ayuda de nadie. De hecho, la única excepción a esa terrible realidad fue la de la casa de Onesíforo, un personaje que no solo no se avergonzó de las cadenas que nuevamente pesaban sobre Pablo, sino que incluso partió en pos de él a Roma y no cejó hasta encontrarlo (2 Tim. 1:16-18).

Pablo fue sometido a una *prima actio* en la que se le debió acusar de ser un agitador y un dirigente de una secta perniciosa, la que había prendido fuego a Roma. Al parecer, Pablo logró salir con bien de ese primer trámite judicial y se vio «a salvo de las fauces del león» (2 Tim. 4:16 y ss.). Sin embargo, el apóstol no se hacía ilusiones. Al mismo tiempo que relataba a Timoteo esa situación en la que, posiblemente, fue su última carta, le ponía de manifiesto que estaba preparado—si es que no seguro—para pasar por el último trance, «a ser derramado como una libación» (2 Tim. 4:6-8). No se equivocaba, ciertamente. Sin embargo, antes de entrar en los últimos días de la vida de Pablo debemos referirnos a sus últimos escritos, las denominadas epístolas pastorales.

La primera carta a Timoteo

Las epístolas denominadas pastorales[210]—Tito, 1 y 2 de Timoteo—forman el último grupo de cartas de Pablo. En las últimas décadas, algunos autores han sostenido la tesis de que no se trata de escritos verdaderamente paulinos sino de recortes de cartas paulinas refundidas o incluso de obras pseudoepigráficas colocadas bajo el nombre del apóstol. Los textos se habrían redactado, de acuerdo con esas teorías, ya en el siglo ii o muy a finales del siglo i. Estas tesis resultan dudosamente convincentes por varias razones.

El argumento lingüístico de entrada es insostenible. Lejos de encontrarnos en las cartas con un vocabulario propio del siglo ii o finales del siglo i, lo cierto es que las palabras aparecen en la literatura en griego de mediados del siglo i y más de la mitad se encuentran incluso en la Septuaginta, la versión del Antiguo Testamento en griego con la que Pablo estaba más que familiarizado.[211] A decir verdad, en términos lingüísticos, el Pablo de las pastorales se encuentra más cerca—lo que resulta muy lógico dada la cercanía cronológica—del Pablo de los Hechos que de el de sus primeros escritos.

Tampoco resulta más sólida la referencia a que el orden eclesial que aparece en las cartas pastorales es propio del siglo ii. La verdad es que lo contrario es exactamente lo correcto. En las pastorales, no encontramos el episcopado monárquico que apareció en el siglo ii sino que todavía el obispo es lo mismo que el presbítero (1 Tim. 3:1 y ss.; 5:17; Tito 1:5-7). En otras palabras, el desarrollo de la organización comunitaria es la misma que encontramos a inicios de la segunda mitad del siglo i en el resto del Nuevo Testamento. De hecho, basta releer la carta a los Filipenses para comprobar que no hallamos el sistema posterior de obispo, presbíteros y diáconos sino solo los presbíteros y diáconos.

Tampoco el tipo de gnosis que hallamos en las pastorales indica una fecha en el siglo ii. A decir verdad, es el propio del siglo i e incluso menos sofisticado que el que hallamos, por ejemplo, en la carta a los Colosenses. Desde luego, resulta muy diferente del que aparecería en el siglo ii. Como señalaría el patrólogo J. N. D. Kelly, las pastorales no pueden haber sido escritas en el siglo ii.[212] A los argumentos históricos, eclesiales y lingüísticos hay que sumar que los textos abundan en referencias personales.

Como ya hemos indicado, 2 Timoteo se escribió cuando Pablo ya estaba detenido e incluso había pasado por la prima actio de su proceso. Las otras dos cartas pastorales pertenecen a los últimos meses en libertad del apóstol. A esas alturas, tanto Tito como Timoteo habían tomado el relevo de sus actividades evangelizadoras y parece normal que Pablo deseara brindarles instrucciones de cara a un futuro que no preveía fácil a juzgar, por ejemplo, por las advertencias dadas a los ancianos de Éfeso (Hech. 20).

La primera carta a Timoteo comienza con una advertencia del apóstol contra aquellos que se pierden en la especulación y en la vanidad en lugar de llevar la vida apropiada para un discípulo de Jesús (1 Tim. 1:3-11). La misión de Timoteo era mantener «la fe y la buena conciencia» (1:18), de la misma manera que la de toda la congregación debía ser hacer «rogativas, oraciones, peticiones, acciones de gracias, por todos los hombres; por los reyes y por todos los que están en eminencia, para que vivamos tranquila y reposadamente en toda piedad y honestidad» (2:1-2). El mandato dice mucho de un Pablo que tan solo unos meses antes se hallaba detenido en Roma y que en breve iba a volver a sufrir un nuevo prendimiento. Sin embargo, esas oraciones por los gobernantes a fin de garantizar un futuro de paz y sosiego tenían una razón última y, en buena medida, sencilla. La misión fundamental era predicar el mensaje de salvación que arrancaba de Jesús, el Mesías, el único mediador entre Dios y los seres humanos:

> [3] Porque esto es bueno y agradable delante de Dios nuestro Salvador; [4] que quiere que todos los hombres sean salvos, y que lleguen al conocimiento de la verdad. [5] Porque hay un solo Dios y un solo mediador entre Dios y los hombres, Jesús el Mesías, hombre [6] que se entregó a Sí mismo en rescate por todos, de lo cual se da testimonio a su tiempo; [7] para esto fui nombrado predicador y apóstol (digo verdad en Cristo, no miento) y maestro de los gentiles en fe y verdad (1 Tim. 2:3-7).

En esa misión de comunicar el evangelio resultaba para Pablo esencial el comportamiento alternativo de mujeres que no se caracterizarían por el aderezo de sus cabellos o por sus joyas y vestidos, sino por la honestidad, la vergüenza y la modestia (2:9 y ss.). Se trata de una de esas afirmaciones que han merecido—muy injustamente, por otra parte—a Pablo el calificativo de misógino. En realidad, el apóstol estaba demostrando tener una clara visión de futuro. Ese tipo de mujeres, las procedentes de las comunidades cristianas, iban a tener en los siglos siguientes una enorme influencia en la extensión del cristianismo por el imperio. Su vida no era fácil—tampoco lo

era la de las paganas—pero tuvo una repercusión social como, seguramente, ningún colectivo de mujeres lo ha tenido jamás a lo largo de la historia. De manera bien significativa, se trató de una influencia callada, serena y profunda a la que nos hemos referido ya en algunas otras obras.[213]

A continuación, Pablo señalaba a Timoteo los requisitos que habían de tener los obispos y los diáconos, dos de los ministerios claramente definidos en el seno de las comunidades cristianas desde hacía décadas. El obispo a la sazón—supervisor sería la traducción más aproximada del término original—no se diferenciaba del anciano o presbítero tal y como se desprende de distintos pasajes del Nuevo Testamento como el referido al último encuentro entre Pablo y los responsables de la iglesia de Éfeso (Hech. 20). Lo común era que se tratara de un hombre casado que destacaba por su buena conducta. Algo similar sucedía con el diaconado, encargado desde sus primeros días en la comunidad de Jerusalén de tareas de administración, y accesible en aquellos primeros tiempos del cristianismo también a las mujeres:

> [1] Palabra fiel es que si alguno desea ejercer el obispado, desea una buena obra. [2] Resulta conveniente, por lo tanto, que el obispo sea irreprensible, marido de una sola mujer, sobrio, prudente, decoroso, hospitalario, apto para enseñar; [3] no dado al vino, no pendenciero, no codicioso de ganancias deshonestas, sino moderado, apacible, ajeno a la avaricia, [4] que gobierne bien su casa, que tenga a sus hijos en sujeción con toda honestidad [5] (porque el que no sabe gobernar su casa, ¿cómo cuidará de la iglesia de Dios?); [6] no un recién convertido, no sea que cayendo en la vanidad incurra en la condenación del Diablo. [7] También conviene que tenga buen testimonio de los extraños, para que no caiga en descrédito y en lazo del Diablo. [8] Los diáconos, por su parte, tienen que ser honestos, sin duplicidad, no dados a un consumo excesivo de vino, no codiciosos de ganancias deshonestas; [9] que preserven el misterio de la fe con limpia conciencia. [10] Y estos también sean antes sometidos a prueba; y después, si son irreprensibles, que ejerzan el diaconado. [11] Las mujeres, igualmente, que sean honestas, no dadas a la calumnia, sino sobrias y fieles en todo. [12] Los diáconos sean maridos de una sola mujer, y gobiernen bien a sus hijos y sus casas. [13] Porque los que ejercen bien el diaconado, ganan para sí un grado honroso y mucha confianza en la fe que es en Jesús el Mesías (1 Tim. 3:1-13).

Pablo—como había advertido a los presbíteros de Éfeso—estaba convencido de que a no mucho tardar se produciría un fenómeno de apostasía en el seno del cristianismo, un fenómeno que tendría entre otras características la de prohibir el matrimonio u ordenar la abstención de determinados alimentos (4:1-3). Sin embargo, esa circunstancia no le provocaba desánimo alguno. Por el contrario, ordena a Timoteo que sea un

ejemplo de buena conducta (4:6-16) y le da instrucciones sobre la manera en que había de tratar a los ancianos (5:1-2), a los jóvenes (5:2), a las viudas (5:4 y ss.)—que ya en aquel entonces eran objeto de un cuidado especial por parte de las comunidades cristianas—al mantenimiento de los presbíteros (5:17) y a los esclavos (6:1-2).

De manera bien significativa, Pablo insiste en aferrarse a la enseñanza de Jesús (6:3) y en vivir «de manera piadosa acompañada de contentamiento, porque nada hemos traído a este mundo y nada podremos sacar, por lo que contentémonos si tenemos comida y abrigo» (6:6-8). En lugar de buscar la riqueza—una tarea que había llevado a no pocos a la ruina espiritual entonces y que sigue arrastrándolos a la misma penosa situación hoy en día—los seguidores de Jesús debían ir en pos de «la justicia, la piedad, la fe, el amor, la paciencia y la mansedumbre» (6:9-11). El apóstol no caía en un clasismo que rechazara a los acaudalados en el seno de la congregación—ciertamente, los defensores de algunas teologías como la de la liberación no se hubieran encontrado muy a gusto al lado de Pablo—pero sí insistía en que los discípulos no podían poner su «esperanza en las riquezas, que son inseguras, sino en el Dios vivo que nos da todas las cosas en abundancia para que las disfrutemos» (6:17-19). Pablo no era un asceta que, a semejanza de otros en los siglos sucesivos, consideraba que lo material era malo. Tampoco consideraba que la riqueza era una señal de bendición espiritual. Por el contrario, era consciente de que la verdadera visión del discípulo era la autarjeia, es decir, el conformarse con lo que se tiene porque a este mundo ni se trae nada ni nada se puede sacar. Aquel que comprendiera que la felicidad no está en las posesiones sino en seguir la conducta enseñada por Jesús sería feliz y lo sería porque en su vida todo tendría el valor justo y porque comprendería que Dios es la fuente del disfrute en este mundo. El apóstol no hablaba, ciertamente, por hablar y otros escritos anteriores, especialmente la carta a los Filipenses, lo habían ya dejado de manifiesto. Por el contrario, su existencia dejaba de manifiesto el equilibrio hacia lo material propio de los discípulos de Jesús y, sin embargo, tan poco común a lo largo de la historia.

Las enseñanzas de Pablo una vez más revelaban que el ser discípulo de Jesús no es igual que la especulación teológica o que la sofisticación intelectual. Consiste más bien en vivir siguiendo los pasos del que, tras morir en la cruz y resucitar, regresará un día, una forma de vida que exige

ver las cosas de manera diferente porque la perspectiva—que no es la del mundo sino la del propio Jesús—también es diferente. Ese deseo de imbuir en los cristianos el deseo de vivir una existencia práctica y piadosa aparece resumido precisamente en los últimos versículos de la carta:

> [11] Mas tú, oh hombre de Dios, huye de estas cosas y sigue la justicia, la piedad, la fe, la caridad, la paciencia, la mansedumbre. [12] Pelea la buena batalla de la fe, aférrate a la vida eterna, a la que fuiste llamado, tras hacer profesión delante de muchos testigos. [13] Te ordeno delante de Dios, que da vida a todas las cosas, y de Jesús el Mesías, que dio testimonio de la buena profesión ante de Poncio Pilato [14] que guardes el mandamiento sin mancha ni reprensión, hasta la aparición de nuestro Señor Jesús el Mesías, [15] la cual a su tiempo mostrará el bienaventurado y único Soberano, el Rey de reyes y Señor de señores [...] [20] Oh Timoteo, guarda lo que se te ha encomendado, evitando las discusiones profanas sobre cosas vanas y los argumentos de la falsamente llamada ciencia [21] la cual profesando algunos, se descarriaron de la fe. La gracia sea contigo. Amén (1 Tim. 6:11-15, 20-21).

Pablo se despide Tito

La carta dirigida a Tito fue la segunda redactada por Pablo durante su último período de cautividad y presenta—y es lógico que así sea—considerables paralelos con la primera dirigida a Timoteo. También a Tito, le da Pablo instrucciones sobre los requisitos que han de cumplir los obispos. Sustancialmente, son los mismos desde la referencia a la esposa de los obispos y el cuidado de sus hijos (1:5-6) al catálogo de virtudes que debían adornarlos (1:7 y ss.).

También, como en el caso de la epístola anterior, Pablo da instrucciones sobre la manera en que debía ocuparse Tito de los ancianos (2:1-5), de los jóvenes (2:6-8), de los siervos (2:9-10). El apóstol apela, como era habitual en él, a la necesidad de vivir de acuerdo con una nueva perspectiva centrada en la espera del regreso de Jesús el Mesías, al que califica como «nuestro gran Dios y Salvador» en uno de los textos de mayor potencia cristológica del Nuevo Testamento:

> [12] ... renunciando a la impiedad y a los deseos propios de este mundo, vivamos en este siglo de manera sobria, justa y piadosa [13] aguardando la esperanza bienaventurada y la manifestación gloriosa de nuestro gran Dios y Salvador Jesús el Mesías [14] el cual se dio a Sí mismo por nosotros para redimirnos de toda iniquidad y limpiar para Sí un pueblo propio, entregado a realizar buenas obras. [15] Esto habla y exhorta y reprende con toda autoridad. Que nadie te desprecie (Tito 2:12-15).

Sin embargo, la razón última para llevar una nueva vida no era para Pablo —como lo es para algunas sectas milenaristas contemporáneas—el anuncio de que Jesús regresaría otra vez. Por el contrario, esa existencia vivida desde una perspectiva bien diferente de la sociedad que nos rodea se enraizaba en el regalo de la salvación. Como había señalado en sus cartas a los Gálatas, a los Romanos, a los Efesios o a los Filipenses, la salvación no era algo que el ser humano adquiriera por sus obras o méritos. Por el contrario, era un regalo de Dios que se podía rechazar o aceptar a través de la fe. Un don de esas características—clara manifestación del amor de Dios en Jesús—era lo que fundamentaba e impulsaba una nueva forma de vivir no menos anticultural en el siglo i de lo que pueda serlo en el siglo xxi:

> [3] Porque también éramos nosotros necios en otro tiempo, rebeldes, extraviados, entregados al servicio de deseos y deleites diversos, viviendo en malicia y en envidia, dignos de aborrecimiento y aborreciéndonos los unos a los otros. [4] Pero cuando se manifestó la bondad de Dios nuestro Salvador y Su amor para con los hombres, [5] no por obras de justicia que nosotros hubiéramos hecho, sino por Su misericordia nos salvó, por el lavamiento de la regeneración y por la renovación del Espíritu Santo [6] que derramó en nosotros abundantemente por medio de Jesús el Mesías, nuestro Salvador, [7] para que, justificados por Su gracia, nos convirtamos en herederos según la esperanza de la vida eterna (Tito 3:3-7).

La última epístola

Como ya señalamos antes, Pablo escribió esta carta mientras se encontraba en Nicópolis y esperaba la llegada de Tito (3:12). Era un hombre consciente de que no podía quedarle mucho tiempo por delante—una circunstancia que explica el carácter organizativo de estas últimas cartas—pero que aún se encontraba en una situación de libre actividad. En su último escrito, la segunda carta a Timoteo, la situación había cambiado radicalmente. No solo se encontraba en prisión, sino que además era consciente de que sus días estaban contados. Ese Pablo de las últimas horas es un hombre sereno y tranquilo, incluso sosegadamente triunfal. La razón de esa actitud procede de su profunda confianza en Dios:

> [7] Porque no nos ha dado Dios un espíritu de temor, sino uno de fortaleza, de amor y de dominio propio. [8] Por tanto no te avergüences de dar testimonio de nuestro Señor, ni de mí, preso Suyo; por el contrario, participa en las aflicciones del evangelio según el poder de Dios, [9] el cual nos salvó y nos llamó con llamamiento santo, no conforme a nuestras obras, sino según Su propósito y Su gracia, que nos fue dada en el Mesías Jesús antes de los tiempos de los siglos [10] y ahora ha sido manifestada por la aparición de nuestro Salvador Jesús el Mesías, que quitó la

muerte y sacó a la luz la vida y la inmortalidad mediante el evangelio [11] del cual yo he sido nombrado predicador y apóstol y maestro de los gentiles. [12] Por lo cual igualmente padezco esto, pero no me avergüenzo porque yo sé en quién he creído y estoy seguro de que es poderoso para guardar mi depósito para aquel día (2 Tim. 1:7-12).

Pablo había sido abandonado por todos a excepción de la casa de Onesíforo (1:15 y ss.), pero no se sentía desanimado por ello. Por el contrario, insta a Timoteo a comportarse como un soldado del Mesías, como un atleta noble y esforzado, como un labrador laborioso (2:1-6). Para conseguirlo, debe recordar el ejemplo de Jesús, por el que Pablo estaba encarcelado (2:8-13) y no enredarse en vanas especulaciones que distraigan de lo esencial, la vida nueva vivida a la luz de la enseñanza del Mesías (2:14-24). Como en tantas otras ocasiones, el apóstol colocaba en el centro de la vida del discípulo a Dios y no al ser humano.

Por supuesto, Pablo era consciente de que la sociedad en la que vivían estaría repleta de «hombres amadores de sí mismos, avaros, vanagloriosos, soberbios, blasfemos, desobedientes a los padres, ingratos, desprovistos de piedad, carentes de afecto, desleales, calumniadores, desprovistos de moderación, crueles, aborrecedores de lo bueno, traidores, irreflexivos, hinchados de orgullo, amantes de los deleites más que de Dios, con una apariencia de piedad, pero negando su eficacia» (3:1-5). Sobre ese trasfondo, no resultaría extraño ver a gente que «entra por las casas, y lleva cautivas a mujercillas cargadas de pecados, arrastradas por diversas concupiscencias; que siempre aprenden, y que nunca terminan de llegar al conocimiento de la verdad» (3:6-7). Sin embargo, a pesar de todo, no había que caer nunca en el desánimo. Al fin y a la postre, la gente de esas características no podría prevalecer (3:9).

Tampoco Timoteo debería sentirse abatido. Era sabido que «todos los que quieren vivir piadosamente en el Mesías sufrirán persecución» (3:12), una afirmación dicho sea de paso que no pocos predicadores actuales parecen desconocer totalmente. Para colmo, los malos irán de mal en peor no solo engañando a los demás sino engañándose a sí mismos (3:13). Sin embargo, los discípulos no debían dejarse desalentar por ese panorama. Todo lo contrario. Existía una manera de enfrentarse con esa situación y no era otra que la de aferrarse a la enseñanza de la Escritura:

[14] Tú, sin embargo, persevera en lo que has aprendido y en aquello de lo que te convenciste, sabiendo de quién has aprendido [15] y que desde la niñez has conocido las Sagradas Escrituras,

las cuales te pueden hacer sabio para la salvación por la fe en el Mesías Jesús. [16] Toda Escritura está inspirada por Dios y es útil para enseñar, para refutar, para corregir, para instruir en justicia [17] a fin de que el hombre de Dios sea perfecto, instruido de manera completa para toda buena obra (2 Tim. 3:14-17).

El pasaje resulta de especial relevancia cuando se percibe que en él se condensan los tres *Solas* de la Reforma del siglo xvi: *Sola Scriptura*, *Sola fide* y *Solo Christo*. Pablo está enseñando a Timoteo la clave de la vida del discípulo y esta deriva de aferrarse a la Escritura—no a una tradición humana—porque ellas le mostrarán que la salvación no es por obras sino por la fe y la fe no en una iglesia o un dogma sino en Jesús el Mesías. Sí, al final de su vida, en la consumación de su carrera como apóstol, Pablo era plenamente consciente del baluarte que serviría para que la iglesia no se apartara del camino de la verdad. No era otro que la Escritura, aquella Escritura donde se enseñaba que la salvación no era fruto del mérito personal sino de la fe en el Mesías.

No era menos consciente Pablo de su enorme soledad. Ciertamente, algunos hermanos de Roma lo respaldaban (4:21), pero no podía decirse lo mismo de sus colaboradores. Demas, hasta poco antes un colaborador fiel (Col. 4:14; Filem. 24), lo había abandonado «amando este mundo», quizás una referencia a que no había podido soportar las presiones derivadas de respaldar al detenido. Crescente se hallaba en Galacia y Tito en Dalmacia. A Tíquico lo había envíado a Éfeso. Erasto se había quedado en Corinto y Trófimo seguía enfermo en Mileto. También Aquila, Priscila y la casa de Onesíforo se hallaban lejos, aunque, al parecer, cerca de Timoteo (4:19). De sus colaboradores acostumbrados únicamente Lucas se encontraba a su lado (4:11) lo que, quizás, explica el estilo parecido de los Hechos y de algunos pasajes de las pastorales. No resultaría extraño que el médico le hubiera ayudado en la tarea de poner por escrito aquellas últimas instrucciones.

Pablo se encontraba en una situación de clara necesidad material hasta el punto de que, como ya vimos, ruega a Timoteo que le lleve el abrigo y los libros que había dejado en Troas, en casa de Carpo (4:13). Sin embargo, a pesar de todo, deseaba apurar hasta el último momento de su vida en la labor que le había dado sentido desde el momento de su conversión. Por ello, agradecería a Timoteo que viniera a verlo y que se trajera a Marcos para que lo ayudara en el ministerio (4:11). Cuando este concluyera—e iba a ser muy pronto—era consciente de lo que le esperaba.

El final de la buena batalla

Seguramente, Pablo ni volvió a leer los libros dejados ni a utilizar el abrigo abandonado en la casa de Carpo. Es muy posible que se tratara de uno de aquellos abrigos, especialmente resistentes, que se fabricaban en su Tarso natal. En Roma, estuvo recluido en la cárcel Mamertina. Si Pedro efectivamente estuvo en la ciudad debió ser en aquella misma época. La prisión era ya famosa antes de que albergara a Pablo. Desde sus mazmorras podía escucharse el tumulto de los foros e incluso los aplausos que recibieran los oradores en el senado. Hoy en día, el antiguo lugar de la prisión se halla ocupado por la iglesia que se denominó de San Pedro in Carcere, y que ahora está dedicada a los santos Proceso y Martiniano que, según la tradición, fueron carceleros convertidos a la fe en Jesús por el testimonio del apóstol Pedro. En este lugar de culto se dan cita dos recintos superpuestos. El superior era la antigua prisión donde estuvieron recluidos personajes de la importancia de Vercingetorix, el caudillo galo derrotado en Alesia por Julio César; Yugurta, el rey de Numidia; Simón Bar Giora, el rebelde judío que se enfrentó con las legiones romanas y el mismo Sejano, valido de Tiberio, que en el año 31 cayó en desgracia y fue ajusticado. A través de una escalera exterior se descendía a un calabozo en el que solían ejecutarse sentencias de muerte. El templo custodia una columna que se relaciona con el apóstol Pablo y un aljibe en el que, supuestamente, Pedro habría bautizado a sus carceleros. Ambas afirmaciones no son ni totalmente seguras aunque tampoco del todo imposibles.

El final de Pedro y de Pablo sería diferente siquiera porque distinta era su condición social. El primero no pasaba de ser un humilde judío; el segundo era un ciudadano romano. Resulta, pues, muy verosímil la tradición que indica que Pedro fue crucificado, como décadas antes lo había sido su maestro, el judío Jesús. Pablo, por su parte, debió abandonar la prisión Mamertina sujeto a un guardia mediante una cadena y custodiado por algunos pretorianos. Así, atravesó las calles de Roma y salió por la puerta que conducía a la Via ostiense, la concurrida ruta hacia el puerto de Ostia. Pasaría así ante la pirámide de Cayo Cestio, pretor y tribuno de la plebe muerto el año 12 d.C. Eso era todo lo que quedaba de aquel hombre desprovisto de la esperanza que alentaba en el corazón de Pablo.

El grupo llegó finalmente ad Acquas Salvias, ahora Tre Fontane, una región pantanosa e insalubre situada cerca de la tercera milla de la Via Ostiense. Allí, Pablo fue flagelado, un castigo del que su condición de ciudadano romano no podía ya librarlo. Se trataba de un trance terrible agudizado por la avanzada edad del reo, un hombre que estaría más cerca de los 70 que de los 60 años. Finalmente, se le sujetó a una columna rematada de tal forma que en eg[7] He peleado la buena batalla, he acabado la carrera, he guardado la fe. [8] lla pudiera apoyar la cabeza el condenado. Acto seguido, tras recibir la orden del lictor, el verdugo descargó el hacha sobre el cuello de Pablo. Las palabras que muy poco antes había escrito a su colaborador Timoteo hubieran podido constituir su mejor epitafio:

[7] He peleado la buena batalla, he acabado la carrera, he guardado la fe. [8] Por lo demás, me aguarda la corona de justicia, que me dará el Señor, juez justo, en aquel día y no solo a mí, sino también a todos los que aman Su venida (2 Tim. 4:7-8).

CONCLUSIÓN

El análisis exhaustivo y riguroso de las fuentes históricas relacionadas con la vida y la enseñanza de Pablo resulta decisivo, primero, para desmantelar una serie de tópicos no por repetidos de manera machacona desde el siglo xix exactos o medianamente correctos y, segundo, para conocer quién fue, qué hizo y qué enseñó el apóstol. Así, por ejemplo, se podrá repetir hasta la saciedad que la idea de la muerte del Mesías como sacrificio expiatorio es un préstamo de la gnosis y del paganismo, pero lo cierto es que Pablo—como Jesús antes que él—se sustentaba para esa interpretación en la creencia más que asentada esa época en un sector de la fe judía convencida de que el siervo de YHVH del que habla el capítulo 53 del profeta Isaías no era otro que el Mesías. Hemos analizado con amplitud ese tema en *Más que un rabino* por lo que basta aquí recordar que tanto Rashi (en su comentario a Sanh 93) como R. Moshe Cohen Iben Crispin, R. Elías de Vidas, Alsec o Isaac Abrabanel eran conscientes de que el pasaje del Isaías 53 había sido interpretado tradicionalmente como mesiánico en el seno del judaísmo aunque manifestaron su oposición a sostener la interpretación histórica. En el calor de la controversia teológica con el cristianismo, el judaísmo fue abandonando de manera creciente esa interpretación primitiva. Precisamente el rabino José Ben Kaspi (1280-1340 d.C.) advirtió a otros rabinos de que «aquellos que exponían esta sección relacionándola con el Mesías dan ocasión a los herejes [cristianos] para interpretarla de Jesús». Sobre esa afirmación, Rabbi Saadia ibn Danan señaló: «Que Dios lo perdone por no haber hablado la verdad».[214] De hecho, el cambio de interpretación comenzó a extenderse en torno al 1096 d.C., lo que algunos autores han conectado con el drama sangriento que significaron las Cruzadas para los judíos.[215] Sin embargo, ese cambio se encontró con resistencias porque implicaba sustituir una interpretación de milenios por otra novedosa motivada por el sentimiento anticristiano de los rabinos. Al respecto, es significativo que el Rabbi Moshe Kohen ibn Crispin (siglo xiii d.C.) se quejara amargamente de los que interpretaban Isaías 53 como una referencia a Israel violentaban el sentido real del texto y su verdadero significado «habiéndose inclinado ante la terquedad de sus propios

corazones y de su propia opinión. Me complace interpretar la Parasha [pasaje] de acuerdo con la enseñanza de nuestros rabinos sobre el Rey Mesías [...] y adherirme al sentido literal. Así me veré libre de las interpretaciones forzadas y descabelladas de las que otros son culpables».[216] Pablo, en ese sentido, fue muchísimo más fiel a la Escritura y a Israel que la inmensa mayoría de los rabinos que lo sucedieron por muy conocidos que fueran. Insistamos en ello: la predicación paulina, pues, no solo no traicionaba lo contenido en la Escritura sino que era profundamente fiel a la misma, algo que no puede decirse de los rabinos que cambiaron profundamente la interpretación de pasajes como Isaías 53 simplemente para rechazar con más facilidad el mensaje de Jesús. Pablo fue un claro ejemplo de ese apego a la Biblia frente a tradiciones posteriores.

Tampoco, en contra de lo que se afirma con frecuencia, fue Pablo un innovador sobre el mensaje apostólico original. En Gálatas 2:2, narra cómo contrastó su mensaje con el de los apóstoles de Jerusalén porque de no haber coincidido con ellos, habría estado corriendo en vano. Algo similar sucede con otros aspectos como la Cena del Señor donde Pablo se limitó a enseñar a sus conversos lo que, previamente, había recibido (1 Cor. 11:23). Con las fuentes históricas delante, Pablo no aparece ni como un judío helenizado—de hecho, su educación corrió a cargo de Gamaliel y perteneció a los fariseos—ni como un innovador. Por el contrario, fue un hombre apegado a la Escritura y al testimonio de los que lo habían precedido en el conocimiento de Jesús. Él mismo podía haber conocido a Jesús en los tiempos de la carne y haberlo interpretado erróneamente—prueba de que, en contra de lo que se afirma, sí lo conoció antes de su conversión—pero con posterioridad, había comprendido a cabalidad a ese Jesús como Mesías y Señor (2 Cor. 5:16).

Tampoco es cierto que Pablo no tuviera interés por la vida de Jesús. Ciertamente, sus cartas se ocupan de problemas teológicos y presuponen que sus destinatarios conocían los hechos fundamentales de la vida de Jesús por lo que no es necesario repetirlos. Con todo, Pablo se ocupa de recordarnos hechos históricos relacionados con Jesús como Su ascendencia davídica y abrahámica (Rom. 1:3; Gál. 3:16), Su condición de judío sometido a la Torah (Gál. 4:4), el nombre de algunos de Sus discípulos incluidos Juan y Pedro (Gál. 2:9; 1 Cor. 9:5); las palabras que pronunció en la Última Cena (1 Cor. 11:23-25), la traición que sufrió (1 Cor. 11:23), la

manera en que fue ejecutado (Filem. 2:8; 3:18; 1 Cor. 1:17-18; Gál. 5:11; 6:12), el papel de algunos judíos en Su muerte (1 Tes. 2:14-15); Su resurrección (Rom. 1:4; 4:24-25; 8:11; 1 Cor. 6:14; 15:4-8; 2 Cor. 4:14; Gál. 1:1; 1 Tes. 4:14), las apariciones posteriores a la resurrección (1 Cor. 15:5) incluida una a más de 500 (1 Cor. 15:6-7). Lejos de lo que se afirma, Pablo no solo no desprecia los hechos históricos sino que engarza en ellos su enseñanza. Si, por ejemplo, se puede creer en el amor de Dios es porque, históricamente, el Mesías murió por nosotros a pesar de que éramos desobedientes y enemigos (Rom. 5:1-11).

No. Pablo no fue ni el creador del cristianismo ni un maestro del sincretismo ni un gnóstico desinteresado por la historia. A decir verdad, fue todo lo contrario y así se desprende de manera predominante de las fuentes. Si hubiera que definir a Pablo de manera exacta habría que señalar que fue, fundamentalmente, un apóstol de Jesús el Mesías para las naciones.

Hoy en día, la palabra apóstol ha sufrido un deterioro verdaderamente deplorable. Como tales, se entiende no pocas veces a personas que han conseguido crear un beneficioso y lucrativo negocio a costa de la religión. De ellos, no se espera sacrificio alguno sino más bien que enseñen a otros cómo evitarlos. De ellos, no se espera que entreguen todo a sus fieles sino que estos los entreguen hasta lo que no tienen. De ellos, no se espera que renuncien a sus derechos sino que priven de ellos a los que los siguen supuestamente por su bien. De ellos, no se espera que vivan del trabajo de sus manos sino del trabajo de las manos de los demás. Ese modelo nada tiene que ver con la vida de Pablo y, por el contrario, es un calco de aquellos a los que él denominó superapóstoles y también apóstoles al servicio del mal y servidores de Satanás (2 Cor. 11:13-14).

Para Pablo, como para los apóstoles genuinos, la predicación de Jesús el Mesías ocupaba el primer lugar de prioridades y, precisamente por ello, estaba dispuesto a pasar escasez, pobreza, penurias, persecuciones y desnudez ya que, incluso en tan lamentables situaciones, todo lo podía en Cristo (Fil. 4:13). Podía así trabajar en condiciones durísimas, renunciar a sus derechos como ciudadano, hacerse todo a todo con tal de poder predicar a Cristo crucificado (1 Cor. 9:20-22). Ser apóstol nunca fue un cargo de honor y lucro sino una carga llevada gustosamente aunque implicara renunciar a todo como basura (Fil. 3:8), ser perseguido por sus correligionarios judíos (2 Cor. 4:8-9), enfrentarse con la contienda de otros

cristianos (Fil. 1:15) y, muy posiblemente, renunciar al matrimonio (1 Cor. 9:6-8).

En segundo lugar, como apóstol, Pablo siempre se aferró a la Escritura y, sin duda, compartía la visión de Lucas de que los nobles espiritualmente son aquellos no que se someten a la supuesta autoridad eclesial sino que comprueban con la Biblia si lo que se les dice es correcto (Hech. 17:10 y ss.). Él mismo, como judío, no helenista, gnóstico o sincretista, sino fariseo y educado a los pies de Gamaliel, podía contemplar con nitidez en la Escritura como Jesús era el Mesías prometido por Moisés y los profetas; como judío podía comprender la manera en que Dios salvaba a través de Jesús al mundo y como judío podía captar como nadie la manera en que la historia se desplegaba de acuerdo a los planes del Dios de Abraham, Isaac y Jacob.

En tercer lugar, Pablo, como apóstol, ni inventó el cristianismo ni innovó el mensaje que había recibido. A decir verdad, se limitó a seguir la predicación de Jesús y de los apóstoles que lo habían precedido e incluso se preocupó de comprobar que no se enfrentaban (Gál. 2:2). El contenido de esa enseñanza puede ser desgranado de manera sucinta con enorme claridad. En primer lugar, Jesús era el Mesías y un Mesías definido en los términos del propio Jesús y de los doce. Era el siervo de Isaías 53 que había muerto en sacrificio expiatorio llevando sobre si los pecados del género humano. Esa mesianidad de Jesús resultaba tan obvia que Pablo no duda en sus cartas a la hora de llamarlo a secas en multitud de ocasiones Mesías, es decir, Cristo en griego, un título que la práctica posterior acabaría convirtiendo en un nombre propio.

Este Jesús no había sido solo un mero hombre. Como ya habían enseñado los apóstoles judeocristianos, Jesús era el propio Señor encarnado (Rom. 9:5; 1 Tim. 3:16; Tito 2:13). El Señor que se había manifestado en la historia, que existía como Dios, se había vaciado para encarnarse y morir como un siervo en la cruz (Fil. 2:5 y ss.). En esa visión, Pablo no era original. ¿Acaso Juan el Bautista no había precedido al mismo YHVH conforme a la profecía de Isaías 40:3? ¿Acaso no había anunciado Zacarías (11:12-3) que YHVH sería vendido por treinta monedas de plata? ¿Acaso no había proclamado YHVH que Él mismo vendría a salvar al género humano (Isa. 35:4)? Esos anuncios se habían cumplido para Pablo—y para

los judeocristianos—en el Mesías Jesús. En Él habitaba corporalmente la plenitud de la Deidad (Col. 1:9).

Finalmente, Jesús era el Salvador. Su muerte en la cruz no había sido el fracaso de un predicador judío, sino parte de un plan de Dios que, como había sido prometido por los profetas, consistía en que un ser inocente y perfecto muriera en sustitución de los hombres que merecían un justo castigo por sus pecados y en esa cruz precisamente había vencido a los poderes malignos que intervienen en la historia humana (Col. 2:13 y ss.).

De esta última circunstancia emanaba la concepción que Pablo tenía de la salvación y que coincidía con el mensaje de Jesús y de Sus primeros discípulos judeocristianos. A diferencia de lo que muchos pudieran creer, todos ellos estaban convencidos de que el ser humano no puede obtener la salvación por sus obras o por sus méritos. Si acaso, la Ley de Dios le muestra al que no se ciega que es más culpable de lo que hubiera podido pensar nunca (Rom. 3:19-20). Sin embargo, Dios, en Su inmenso amor, no abandona al hombre a su suerte. Su Hijo, el Mesías Jesús, se ha sacrificado en expiación por los pecados de la humanidad (Rom. 3:21-24). Es Él quien ha pagado con Su sangre todos los delitos morales que se han cometido a lo largo de la historia. A partir de ese momento, satisfecha la justicia de Dios, ofrece a todos la posibilidad de recibir una salvación que es por gracia, que resulta gratuita, que no se puede comprar porque ya fue adquirida por Jesús y que solo puede ser recibida a través de la fe. Como antaño Abraham—que creyó en Dios imputándosele por justicia la fe (Rom. 4:1-5)—la salvación es un regalo inmerecido, un regalo que solo se puede rechazar o recibir mediante la fe.

El hecho de que esa salvación resulte gratuita e inmerecida debía provocar —y, de nuevo, Pablo repite el enfoque de Jesús y de Sus primeros discípulos judeocristianos—no un descuido moral, una relajación ética o un antinomianismo. Todo lo contrario. El amor de Dios debía impulsar a los hermanos, a los santos, a los que invocan el nombre de Jesús a vivir de una manera nueva que sobrepasaba cualquier ética conocida. Obrarían así no para salvarse sino porque ya habían sido salvados, no para ganar la salvación sino porque esta les había sido gratuitamente, por gracia, sin obras, a través de la fe (Ef. 2:8-10).

Por supuesto, en esa nueva vida guiada por el Espíritu Santo, la naturaleza humana no se vería cambiada del todo. Al contrario, se haría visible una y

otra vez la tendencia al mal que acompaña a todo ser humano (Rom. 7:7 y ss.), pero esa circunstancia no debería arrastrar a nadie ni a negar hipócritamente la realidad ni a desesperarse. Todo lo contrario, debería impulsarlo a confiar en que «no existe ninguna condenación para los que están en Jesús el Mesías» (Rom. 8:1) y a vivir bajo el impulso del Espíritu (Rom. 8:4).

Ese impulso del Espíritu, carismático, espiritual, jamás debería traducirse en una mera sucesión de experiencias. Esa nueva vida tendría sus repercusiones en todas las áreas de la existencia, incluida la familiar (Ef. 5:21 y ss.; Col. 3:18 y ss.), la laboral (Ef. 6:5 y ss.) o la política (Rom. 13). En esa nueva vida, desaparecerían las diferencias entre esclavo y libre, entre hombre y mujer, entre judío y gentil (Gál. 3:28). En esa nueva vida, los creyentes no dudarían en renunciar a sus derechos legítimos y a sus razones teológicas para no hacer tropezar a gente más débil que ellos (Rom. 14:1 y ss.). En esa nueva vida hasta un amo de esclavos podría ver a una posesión suya como a un hermano (Filem.). Esa nueva vida, a fin de cuentas, todo giraría en torno a la vivencia de una clase de amor distinta de cualquier otra (1 Cor. 13).

Por añadidura, no todo concluiría con la muerte. Al morir, el creyente se reuniría con el Mesías (Fil. 1:21-23) y recibiría un cuerpo que revistiera su espíritu desnudo (2 Cor. 5:1 y ss.). Pero no se trataría de un destino solitario. Jesús regresaría otra vez para que tuviera lugar la resurrección (1 Cor. 15), para que los creyentes que aún estuvieran vivos fueran arrebatados a su encuentro en los aires (1 Tes. 4-5), para que el cosmos se renovara ante la manifestación de los hijos de Dios (Rom. 8:19-21) y para que los que amaban Su venida estuvieran siempre con Él. Serían hechos precedidos por la entrada del número total de gentiles elegidos en la salvación y por la conclusión del número que formaba el olivo, el Israel formado por los que creen fueran judíos o gentiles (Rom. 11:25-6).

En todos y cada uno de estos aspectos, Pablo expuso unas líneas de pensamiento que no eran originales. Es cierto que pudo ser punzante, agudo, brillante, sólido, bíblico y contundente, pero, en términos generales, no añadió nada sustancial a lo enseñado por Jesús o por Sus primeros discípulos. Incluso podía decirse que se limitó a exponer la interpretación que Jesús y Sus primeros discípulos judíos tenían de la Escritura. El gran aporte de Pablo como apóstol no estuvo relacionado, pues, con la creación

de una nueva religión ni con la formulación de nuevos dogmas o conceptos teológicos. Discurrió más bien por otros terrenos.

En primer lugar, estuvo su visión estratégica de la predicación y expansión del evangelio en el mundo conocido. Resulta verdaderamente llamativa la extensión de los viajes de Pablo. Cuando exhaló su último aliento, había recorrido, mayormente a pie, unas 8450 millas (13 600 km). La cifra—el equivalente, grosso modo, a la distancia en línea recta de Nueva York a Beijing o de Madrid a Honolulu—pudo resultar superior si tenemos en cuenta los desvíos de caminos hasta sumar unas 9320 millas (15 000 km). Se trata aproximadamente de la distancia que separa en línea recta a Madrid del polo sur o de Australia y el doble de la existente entre Nueva York y el polo sur. Son cifras—no cabe duda—verdaderamente impresionantes si se tiene además en cuenta los medios de transporte de la época. Pablo estaba, literalmente, dispuesto a recorrer el mundo entero y a pie para anunciar el evangelio de Jesús el Mesías. Estaba además entregado a llevar a cabo esa misión a cualquier coste, pero siempre de manera sabia.

Ansioso por alcanzar los confines del imperio, Pablo no golpeó al aire ni buscó encontrar un lugar en el que establecerse para, inmóvil, ver crecer el número de los que asistían a sus predicaciones. El apóstol jamás hubiera caído en una conducta semejante ni de lejos a esa. De hecho, cuando se examinan con cuidado sus viajes, descubrimos a un hombre dotado de un extraordinario talento para la irradiación del mensaje. Las ciudades que eligió para la predicación—Corinto, Éfeso, etc.—eran las adecuadas para difundir el mensaje del evangelio de una manera extraordinaria. Lo mismo puede decirse de la selección de colaboradores no pocas veces sorprendente, la continuación de la obra tras los primeros pasos o la búsqueda de nuevos objetivos que le permitieran trascender el lugar al que había llegado. No sorprende que, al final de su primer viaje misionero, Saulo se hubiera convertido en el Pablo que superaba al más veterano Bernabé. Así, Tesalónica le sirvió de base para irradiar el mensaje cristiano hacia Macedonia, Corinto cumplió el mismo papel en relación con Acaya y Éfeso, respecto a la provincia de Asia, esa Asia precisamente que era el punto de origen ideal para nuevos misioneros cristianos que alcanzarían la Galia Narbonense en la medida en que desde hacía siglos los griegos de Jonia mantenían contacto con esta parte del Mediterráneo.[217] Si llegaba a

España—y lo esperó durante años—todo el orbe romano habría escuchado la predicación de la salvación mediante la fe en Jesús.

Ciertamente, el apóstol tuvo una mente verdaderamente privilegiada, un espíritu de servicio sobresaliente, un corazón entregado al sacrificio más total y una perseverancia en perseguir las metas apuntadas por el Señor verdaderamente excepcional. Porque Pablo no pretendió jamás que Dios se sumara a lo que él deseaba—por ejemplo, continuar en Asia y no pasar a Europa—sino que se sometió gustosa y alegremente a los propósitos de Dios. Así, en un par de décadas, con una carencia de medios materiales verdaderamente espectacular, Pablo dejó establecida una red de iglesias que iban desde Asia menor a España y que harían sentir su influencia durante siglos. A ese respecto, muy pocos personajes históricos han dejado en pos de si un legado tan sólido, influyente y duradero en la historia de la humanidad.

El segundo aporte de Pablo en su calidad de apóstol fueron sus cartas en las que vemos un espíritu entregado a impulsar a los discípulos a seguir a Jesús desnudándose del hombre viejo y vistiéndose de nuevo a la imagen y semejanza del Mesías (Ef. 4:24) y también una inteligencia descollante capaz de enfrentarse con las amenazas que se cernían sobre sus iglesias. Escritos como Gálatas, Romanos, Filipenses o Colosenses muestran una capacidad extraordinaria para mantenerse fiel al mensaje transmitido del evangelio y, a la vez, creativamente dúctil a la hora de exponerlo ante distintos auditorios. Es ese Pablo el que encontramos también en sus distintas predicaciones recogidas en el libro de los Hechos. No puede sorprender que el peso de las cartas paulinas en la vida de la iglesia, del cristianismo y de la cultura occidental resulte tan obvio que no admite discusión. Tampoco debería sorprendernos que en los ataques contra su figura exista no pocas veces un poso de envidia.

Sin embargo, no se trata solo de su influencia en la liturgia, de su amplio catálogo de imágenes y símbolos, de su formulación de las verdades del cristianismo. En las cartas, podemos ver a Pablo combatiendo un judaísmo soberbio, nacionalista y esclerotizado, pero también un paganismo inmoral y decadente y una gnosis que aparentaba ser espiritual, pero que corroía los fundamentos de la Verdad. Pablo no fue ni un sincretista ni un filo-pagano ni un desconocedor del Antiguo Testamento. A decir verdad, cualquiera que

lea con un mínimo de atención sus epístolas se da cuenta de que pocas cosas pueden estar más lejos de la realidad.

No sorprende, por tanto, que las grandes revoluciones espirituales en el seno del cristianismo hayan estado vinculadas mayoritariamente a las obras de Pablo. Fue el caso, por ejemplo, de la teología de Agustín de Hipona que, a pesar de la influencia pagana, marcaría su influjo en el cristianismo occidental desde el siglo iv hasta bien entrada la Edad Media. Fue el caso de la teología de la Reforma del siglo xvi que cambió la historia de Occidente partiendo de la recuperación de la doctrina de la justificación por la fe sin las obras de la ley y que determinó la realización de fenómenos trascendentales como la revolución científica, el desarrollo del capitalismo o el nacimiento de la democracia moderna. Fue el caso de la vida de John Wesley y de los «avivamientos» sin los que resulta imposible comprender la evolución pacífica del sistema parlamentario británico o el desarrollo de los Estados Unidos. Todos ellos son ejemplos significativos, pero no exhaustivos de uno de los aportes más extraordinarios realizados por un personaje de la antigüedad en el terreno de la formulación de las ideas que ha conocido el género humano.

Por último, el apóstol para las naciones dejó un tercer aporte que fue, ni más ni menos, que el ejemplo derivado de su propia personalidad, una personalidad que ha inspirado la cultura, el arte, el pensamiento y la teología de casi dos mil años. Pablo fue apasionado como se manifiesta en la carta a los Gálatas en la que defiende la libertad cristiana sustentada en la creencia en la justificación por la fe frente a la esclavitud que pretende que la salvación es por obras. Pablo fue un genial estratega como nos dejan de manifiesto sus planes para extender el mensaje de Jesús. Pablo fue un pastor tierno, desinteresado y amoroso que sufría profundamente por los males que aquejaban a sus comunidades y que estaba dispuesto a cualquier sacrificio y a cualquier renuncia para enfrentarse con ellos. Pablo fue un personaje que logró, como pocos, muy pocos, un extraordinario equilibrio entre la práctica de los dones espirituales en el seno de la congregación, el orden eclesial y la disciplina ética. Pablo fue, al fin y a la postre, un hombre poseído por la certeza de que la vida se podía vivir de otra manera, la que derivaba de haber recibido la salvación del Mesías, de contemplar el mundo bajo una luz totalmente distinta y de esperar la segunda manifestación de Jesús. Pero, por encima de todo, Pablo fue un esclavo para el que vivir era Jesús el

Mesías (Fil. 1:21-23). En este último sentido, el apóstol para las naciones fue, desde el principio, un ejemplo de altura universal relacionado con cómo vivir una existencia plena y entregada, completa y fiel al ideal, rezumante de amor y centrada en lo verdaderamente esencial, una existencia en la que todo lo podía en el Mesías que lo fortalecía (Fil. 4:13) y en la que incluso la muerte podía verse como ganancia en la medida en que implicaba partir y estar con Cristo (Fil. 1:21-23).

Pablo no fue el creador del cristianismo, ni un inventor sincrético de una nueva religión—todo lo contrario, creía que sus convertidos gentiles se injertaban en el viejo olivo del verdadero Israel—ni mucho un maestro gnóstico que huía de este mundo para perderse en la especulación mística. Si todos esos males se dieron con posterioridad en la historia del cristianismo, fue, precisamente, en contra del ejemplo de Pablo. Sí fue un enviado para predicar el mensaje del evangelio que había recibido y que era igual que el de otros apóstoles. A esa misión apostólica se mantuvo fiel durante toda su existencia, por ella derramó su vida aceptando todo tipo de pérdidas y de carencias subordinando cada instante a predicar a Cristo y de acuerdo con ella aceptó la ejecución convencido de que le esperaba la corona de la vida que Dios ha reservado a los que lo aman (2 Tim. 4:8). Así demostró que era, sin lugar a dudas, un apóstol cuya misión se dirigió a todas las naciones y cuyo ejemplo constituye motivo de profunda y conmovedora inspiración hasta el día de hoy.

BIBLIOGRAFÍA

1. FUENTES PRIMARIAS, EDICIONES Y TRADUCCIONES.

Amidon, P. *Avot de Rabbit Natan*. Vienna: Ch. Lippe, 1887.

Black, M. *The Book of Enoch*. Leiden: Brill, 1985.

Braude, W. G. *The Midrash on Psalms.* 2 vols. New Haven: Yale University Press, 1958.

Braude, W. G. *Pesikta Rabbati.* 2 vols. New Haven: Yale University Press, 1968.

Braude, W. G. *Pesikta-de Rab-Kahana*. Philadelphia: The Jewish Publication Society, 1975.

Braude, W. G. *Tanna Debe Eliyyahu*. Philadelphia: The Jewis Publication Society, 1981.

Charles, R. H. *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testam.* 2 vols. Oxford Clarendon, 1977.

Charles, R. H. *The Book of Jubiles*. London, 1902.

Charlestown, J. H. *The Old Testament Pseudepigrapha.* 2 vols. Nueva York, 1983.

Clark, E. G. *Targum Pseudo-Jonathan of the Pentateuch*. Hoboken, N. J. 1984.

Cohen, A. e Israel Brodie, eds. *The Minor Tractates of the Talmud.* 2 vols. Londres, 1971.

Danby, Herbert. *The Mishnah.* Nueva York. 1977.

Danby, Herbert. *The Dead Sea Scrolls on Microfiche*. Leiden, 1993.

Díez Macho, A. *Neophyti.* 6 vols. Madrid, 1968-1979.

Dupont-Sommer, A. *The Essene Writings from Qumram*. Glouscerter, 1973. Elliot, J. K. *The Apocryphal New Testament*. Oxford, 1993.

Epstein, I. *The Babylonian Talmud.* 35 vols, Londres, 1935-1978.

Freedman, H. *Midrash Rabbah*. 9 vols, Londres, 1951.

Friedlander, G. *Pirke de Rabbi Eliezer*. Nueva York, 1981.

Gaster, T. *The Dead Sea Scriptures*. Nueva York, 1976.

Goldin, J. *The Fathers according to Rabbi Nathan*. Nueva York, 1974.

Haberman, A. *Megillot Midbar Yehuda*. Tel Aviv, Israel, 1959.

Hammer, Reuven. *Sifre: A Tannaitic Commentary on the Book of Deuteronomy*, New Haven, 1986.

Hertz, J. H. *The Authorised Daily Prayer Book* (Hebrew text, English translation with commentary and notes). Nueva York, 1959.

Herford, T. *Pirke Aboth: The Ethics of the Talmud: Sayings of the Fathers*. Nueva York, 1975.

James, M. R. *The Aphocryphal New Testament*. Oxford, 1980.

Josephus. 9 vols. Cambridge, 1978.

Klein, M. L. *The Fragment-Targums of the Pentateuch.* 2 vols. Roma, 1980.

Masechet Semachot. Jerusalén. 1970.

Masechot Derech Eretz. 2 vols. Hebrew text and English translation. Jerusalén, 1970.

Melkita Derabbi Ishmael. Wahrmann Books. Jerusalén. 1970.

Melkita Derabbi Ishmael. 1870. Jerusalén: Old City Press. 1978.

Melkita Derabbi Ishamel. 3 vols. Filadefia, 1976.

Melkita Derabbi Shimeon Bar Yochai. Jerusalén, 1980.

Midrash Bereshit Rabbah. 3 vols. Jerusalén, 1980.

Midrash Devarim Rabbah. Jerusalén, 1974.

Midrash Echa Rabbah. Wilna, 1899.

Midrash Hagadol. 5 vols. Jerusalén, 1975.
Misdrash Lekach. Tov, Wilna, 1880.
Midrash Mishle. Wilna, 1891.
Midrash Rabbah. 11 vols, *On the Torah*. Tel Aviv, 1977.
Midrash Rabbah. 2 vols. Wilna, 1887.
Midrash Rut Rabbanh. Hebrew University, 1971.
Midrash Seder Olam. Nueva York, 1966.
Midrash Shemuel. Krakau, 1893.
Midrash Shir Hashirim. Jerusalén, 1897.
Midrash Shir Hashirim Rabbah. Tel Aviv, 1980.
Midrash Tanchuma. Wilna, 1885.
Midrash Tannaim. Books Export. Jeusalén, 1908
Midrash Tehilim. Wilna, 1891.
MidrashVayikra Rabbah. 5 vols. Jerusalén, 1970.
Mishnah. 6 vols. Jerusalén, 1978.
The New Testament in Greek: The Gospel according to St. Luke. 2 vols. Oxford, 1984-1987.
Nitzan, Bilha. *Pesher Habakkuk: A Scroll from the Wilderness of Judaea* (1QpHab). Jerusalén, 1986.
Novum Testament Graece. 2 vols. Oxford, 1935-1940.
Pesikta Derav Kahana. Nueva York, 1962.
Pesikta Derav Kahana. Lyck, 1868.
Pesikta Rabbati. Viena, 1880.
Philo. 10 vols. Cambridge, 1981.
Pirke Derabbi Eliezer. Warsaw, 1852.
Roberts, A. y J. Donaldson. *The Ante-Nicene Fathers*. Peabody, 1994.
Seder Eliyahu Rabbah. Jerusalén, 1969.
Sifra: An Analytical Translation. 3 vols. Atlanta, 1985.
Sifra: Viena, 1862.
Sifra. 5 vols. Nueva York, 1984.
Sifra (incomplete). 1915. Jerusalén, 1978.
Sifre Al Bemidbar Vesifre Zuta. Jerusalén, 1966.
Sifre Debe Rav. 1864. Jerusalén, 1978.
Sifre Devarim. Nueva York, 1969.
Sifre to Numbers. 3 vols. Atlanta, 1986.
Sperber, A. *The Bible in Aramaic.* 5 vols. Leiden, 1959-1968.
Taylor, C. *Sayings of the Fathers.* 2 vols. Cambridge, 1877.
Talmud Babli. Wilna, 1835.
Talmud Jerushalmi. Krotoshin, 1866.
Torah Shelemah. 43 vols. Nueva York y Jerusalén, 1951-1983.
Tosefta. Jerusalén, 1937.
Tosefta. 15 vols. Nueva York.
Visotzky, Burton. Midrash Mishle. Nueva York.
Vermes, G. *The Dead Sea Scroll in English*. Baltimore, 1988.
Vidal, César. *Nuevo Testamento griego-español interlineal*, Nashville,
Wise, M., M. Abegg y E. Cook. *The Dead Sea Scrolls*. San Francisco, 1996.
Yalkut Hamakiri. Jerusalén, 1968.

Yalkut Hamakiri. Berdichev, 1899.
Yalkut Hamakiri. Khana-Shapira. Jerusalén, 1964.
Yalkut Shimoni. Wilna, 1898.

II. GRAMÁTICAS Y AYUDAS LÉXICAS:

Arndt, W., y F. W. Gingrich. *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*. Chicago, 1979.
Blass, F., y A. Debrunner. *A Greek Grammar of the New Testament*. Chicago, 1961.
Brown, F. *The New Brown-Driver-Briggs-Gesenius Hebrew and English Lexicon*. Peabody, 1979.
Dalman, G. *Aramäich-neuhebräisches Handwörterbuch*. Frankfurt am Main. 1922.
Dalman, G. *Grammatik die jüdisch-palästinischen Aramäisch*. Leipzig, 1905.
Jastrow, M. *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature.* 2 vols. Nueva York, 1975.
Kasovsky, Ch. *Otzar Leshon Hashnah.* Tel Aviv, 1967.
Kittel, G. *Theological Dictionary of the New Testament*, 1983.
Kittel, G. *Otzar Leshon Hatalmud*. Jerusalén, 1971.
Kittel, G. *Oztar Leson Hatosefta*. Nueva York, 1961.
Kosovsky, M. *Otzar Leshon Talmud Yerushalim (incomplete)*. Jerusalén, 1979.
Levy, J. *Wörterbuch über die Talmudin und Midraschim*. 4 vols. Berlin, 1924.
Liddell, H. G. y R. Scott. *A Greek-English Lexicon*. Oxford, 1976.
Moulton, J. H. *A Grammar of the New Testament Greek.* 4. vols. Edimburgo, 1978.
Stevenson, W. B. *Grammar of Palestinian Jewish Aramaic*. Oxford, 1974.

III. FUENTES SECUNDARIAS:

Abrahams, Israel. *Studies in Pharisaism and the Gospels*. Nueva York, 1967. Achtemeier, Paul J. *Finding the Way to Paul´s Theology. In Pauline Theology. Vol. 1, Thessalonians, Philippians, Galatians, Philemon*. Mineápolis, 1991.
Achtemeier, Paul J. «The Continuing Quest for Coherence in St. Paul: An Experiment in Thought». En *Theology and Ethics in Paul and His interpreters: Eassy in Honor of Victor Paul Furnish.* Nashville, Abingdon, 1996.
Aland K. *The Problem of Anonymity and Psaudonymity in Christian Literature of the First Two Centuries*. JTS, 12. 1961
Alexander, A. B., *The Ethics of St. Paul*. Glasgow, 1910.
Allen, R. *Missionary Methods: St. Paul´s Ours?* Londres, 1927.
Allison, D. C. *The Pauline Epistles and the Synoptic Gospels: The Pattern of Parallels, New Testament Studies*. 28. 1982.
Arnold, Clinton E. *Ephesians: Power and Magic*. Cambridge, 1989.
Aune, David E. *Prophecy in Early Christianity*. 1983.
Aviad, N. *Discovering Jerusalem*. Jerusalén, 1980.
Bacher, W. *Die Agada der palästinensischen Amoräer*. Estrasburgo, 1892-1899.
Bacher, W. *Die Agada der Tannaiten*. Estrasburgo, 1890.
Bacon , B. W. *Jesus and Paul*. Londres, 1921.
Bacon, B. *The Story of St. Paul*. Londres, 1905.
Baeck, Leo. *Judaism and Christianity*. Nueva York, 1958.
Bailey, Kenneth E. *Poet and Peasant*. 1976.

Baird, W. *Pauline Eschatology in Hermeneutic Perspective*. New Testament Studies 17. 1970-1971.
Bandstra, A. J. *The Law and the Elements of the World: An Exegetical Study in Aspects of Paul´s Teaching*. Kampen, 1964.
Barclay, W. *The Mind of St. Paul*. Londres 1958.
Barnes, T. D. *An Apostle on Trial*. JTS, 20. 1969.
Barnett, Paul W. *Apostle. In Dictionary of Paul and His Letters*. Downers Grove. Illinois, 1993.
Barret, C. K. *A Commentary on the First Epistle to the Corinthians*. Peabody, 1987.
Barret, C. K. *Essays on Paul*. Filadelfia, 1982.
Barret, C. K. *From First Adam to Last: A Study in Pauline Theology*. Londres. 1962.
Barret, C. K. *Paul: An introduction to His Thought*. Louisville, 1994.
Barret, C. K. *The Signs of the Apostle*. Filadelfia, 1972.
Bartchy, S. Scott. *Mallon Chresai: First Century Slavery and the Interpretation of 1 Cor. 7-21*. Missoula, 1973.
Barth, M. *Ephesians*. Garden City: Doubleday, 1982.
Barth, Markus. *Ephesians 4–6.* Nueva York, 1974.
Bassler, Jouette, ed. *Pauline Theology. Vol. 1, Thessalonians, Philippians, Galatians, Philemon*. Minneapolis, 1991.
Baur, F. C. *Paul: His Life and Works.* 2 vols, Londres, 1875.
Baur, F. C. *Paul: His Life and Works.* ET. 1875.
Beare, F. W. *St. Paul and his Letters*. Londres, 1962.
Becker, Jürgen. *Paul: Apostle to the Gentiles*. Traducido por O. C. Dean Jr. Louisville, 1993.
Beker, Christian. *Paul the Apostle: The Triumph of God in Life and Thought*. Filadelfia, 1980.
Beker, Johan Christian. *Heirs of Paul*. Minneapolis, 1991.
Beker, Johan Christian. *Paul the Apostle: The Triumph of God in Life and Thought*. Filadelfia, 1980.
Beker, Johan Christian. *Paul´s Apocalyptic Gospel: The Coming Triumph of God*. Filadelfia, 1982.
Beker, Johan Christian. *Rescating Pauline Theology: The Coherency-Contingency Scheme as Interpretive Model. In Pauline Theology. Vol. 1, Thessalonians, Philippians, Galatians, Philemon.* Minneapolis, 1991.
Benoit, P. *Paul and the Dead Sea Scrolls*. Nueva York, 1990.
Betz, H. D. *Der Apostel Paulus und die sokratische Tradition*. Tubinga. 1972.
Betz, H. D. *Galatians*. Filadelfia, 1979.
Betz, Hans Dieter. *Galatians: A Commentary on Paul´s letter to the Churches in Galatia*. Filadelfia, 1979.
Betz, Hans Dieter. *Apostle. In the Anchor Bible Dictionary, 1. 309-11*. 6 vols. Nueva York, 1992.
Betz, Hans Dieter. *Paul. In the Anchor Bible Dictionary, 5:186-201*. 6 vols. Nueva York, 1992.
Betz, Hans Dieter. *Der Apostel Paulus und die Sokratische Tradition*. Tubinga, 1972.
Billerbeck, P. *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*. 6 vols. Munich, 1978.
Birdsall, J. N. *The New Testament Text. In Cambridge History of the Bible*. Cambridge. 1963-1970. 1:308-377.
Blasi, Anthony, J. *Making Charisma: The Social Construction of Paul´s Public Image*. New Brunswick, 1991.
Boers, Hendrikus. «The Problem of Jews and Gentiles in the Macro-Structure of Romans». Svensk exegetisk ärsbok 47. 1982
Boring, Eugene. *Prophecy, Early Christian. In the Anchor Bible dictionary*, 5:495-502. 6 vols. Nueva York, 1992.

Bornkamm, G. *Paul*. ET. Londres, 1971.
Boyarin, Daniel. *Paul and the Politics of Identity*. Berkeley. 1994.
Boyarin, Daniel. *A Radical Jew: Paul and the Politics of Identity*. Berkeley, 1994.
Brockhaus, Ulrich. *Charisma und Amt: Die paulinische Charismenlehre auf dem Hintergrund der frúhchristlichen Gemeindefunktionen. Wuppertal*. Alemania, 1972.
Brown, R. y J. Meier. *Antioch and Jerusalem*. Nueva York, 1983.
Bruce, F. F. *The Acts of the Apostles*. Grand Rapids, 1984.
Bruce, F. F. *Paul*. Grand Rapids, 1977.
Bruce, F. F. *Commentary on Galatians*. Michigan, 1982.
Bruce, F. F. *1 and 2 Thessalonians*. Texas, 1988.
Bruce, F. F. *Paul: Apostle of the Heart Set Free*. Michigan, 1977.
Bruce, F. F. *The Acts of the Apostles*. Carlisle, 1995.
Bruce, F. F. *Paul: Apostle of the Free Spirit*. Carlisle, 1995.
Buber, Martin. *Two Types of Faith*. Nueva York, 1961.
Buck, C. H. And Taylor, G. *St. Paul: a Study of the Development of his Thought*. Nueva York, 1969.
Bultmann, Rudolf. *Theology of the New Testament*. Londres, 1952.
Bultmann, Rudolf. *Paul*. 1930
Bultmann, Rudolf. *Romans 7 and the Anthropology of Paul*. 1932
Bultmann, Rudolf. *Jesus and Paul*. 1936.
Bultmann, Rudolf. *The Theology of Paul in Theology of the New Testament*. Londres, 1952.
Bultmann, Rudolf. *The Theology of Paul in Theology of the New Testament*. ET, 1952.
Caird, G. B. *New Testament Theology*. Completado y editado por Lincoln D. Hurst. Oxford, 1994.
Cannon, George E. *The Use of Traditional Materials in Colossians*. Macon, Ga. 1983.
Casson, L. *Ships and Seamanship in the Ancient World*. Princeton, 1971.
Cerfaux, L. *Christ in the Theology of St. Paul*. E.T. Edimburgo , Londres, Nueva York, 1959.
Chadwick, Henry. *The Enigma of Paul*. 1969.
Charlesworth, James H. *The Old Testament Pseudepigrapha*, 1983.
Chow, John K. *Patronage and Power: A Study of Social Networks in Corinth*. Journal of Study of the New Testament Supplement Series 75. Sheffield, 1992.
Church, F. F. *Rhetorical Structure and Design in Paul´s Letter to Philemon*. Harvard Theological Review 71, 1978.
Cohen, B. *Everyman´s Talmud*. Nueva York, 1975.
Cohn-Sherbok, Daniel. *Paul and Rabbinic exegesis*. Scottish Journal of theology 35, 1982.
Conzelmann, H. *1 Corinthians*. Filadelfia, 1975.
Crouch, James E. *The Origin and Intention of the Colossian Haustafeln*. Göttingen, Alemania, 1972.
Daniélou, Jean. *The Theology of Jewish-Christianity*. Londres, 1964.
Daube, David. *The New Testament and Rabbinic Judaism*. Nueva York, 1973.
Davies, W. D. *Jewish and Pauline Studies*. Filadelfia, 1984.
Davies, W. D. *Paul and Rabbinic Judaism*. Londres, 1948
Davies, W. D. *Jewish and Pauline Studies*, 1984.
Deissmann, Adolf. *Paul: A Study of Social and Religious History*. Nueva York, 1957.
Dessau, H. *Der Name des Apostel Paulus*, Hermes, 45. 1910.
Dibelius, M. And Kümmel, W. G. *Paul*, E.T. Londres, 1953.
Dodd, C. H. *The Meaning of Paul for Today*. Londres, 1953.
Dodd, C. H. *The Mind of Paul, pts. 1-2*. En New Testaments studies. Manchester, 1952.

Donaldson, Terence L. *Paul and the Gentiles: Remapping the Apostle´s Convictional World.* Minneapolis, 1997.
Drane, J. W. *Paul: Libertine or Legalist?* Londres, 1975.
Duncan, G. S. *St. Paul´s Ephesian Ministry*. Londres, 1929.
Duncan, D. L. *The Sayings of Jesus in the Churches of Paul*. Oxford, 1971.
Dunn, James D. G. *Baptism in the Holy Spirit*. Londres, 1970.
Dunn, James D. G. *The epistle to the Galatians*. Peabody, 1993.
Dunn, James D. G. *Romans*. Dallas, 1988.
Dunn, James D. G. *The Theology of Paul the Apostle*. Michigan, 1997.
Dunn, James D. G. *Prolegomena to a Theology of Paul*. NTS, 40. 1994.
Dunn, James D. G. *The Epistles to the Colossians and Philemon*. Michigan, 1996.
Dunn, James D. G. *Romans 9–16.* Waco, Tex, 1988.
Dunn, James D. G. *Works of the Law and the Curse of the Law* (Galatians 3:10-14) New testament studies 31, 1985.
Edmundson, George. *The Church of Rome in the First Century*. The Bampton Lectures, 1913.
Ellis, E. E. P*astoral Letters. In Dictionary of Paul and His Letters.* Downers Grove, Illinois, 1993.
Ellis, E. E. *Pauline Theology*. Eerdmans, 1989.
Ellis, E. E. *Paul´s Use of the Old Testament*. Edimburgo, 1957.
Ellis, E. E. *Prophecy and Hermeneutic in Early Christianity*. Michigan, 1978.
Ellis, E. E. And Grässer, E. (ed.) *Jesus and Paulus: Festschrift für* W. G. Kümmel. Göttingen, 1975.
Enslin, M. S. *The Ethics of Paul*. Nueva York, 1962.
Enslin, M. S. *Reapproaching Paul*. Filadelfia, 1972.
Evans, Craig A. *Prophet, Paul as. In Dictionary of Paul and His Letters*, pp. 762-765. Downers Grove, 1993.
Fee, Gordon D. *The First Epistle to the Corinthians*. Eerdmans, 1987.
Finkelstein, L. *The Pharisees*. Filadelfia, 1962.
Fitzmyer, J. A. *Pauline Theology: A Brief Sketch*. Englewood Cliffs, 1967.
Fitzmyer, J. A. *Romans: A New Translation with Introduction and Commentary*. Nueva York, 1993.
Fitzmyer, Joseph. *Romans*. Nueva York, 1993.
Flusser, David. *The Dead Sea Scrolls and Pre-Pauline Christianity*. En Judaism and the Origins of Christianity. Jerusalén, 1988.
Flusser, David. *Jewish Sources in Early Christianity*. Tel Aviv, 1989.
Flusser, David. *Judaism and the Origins of Christianity*. Jerusalén, 1989.
Flusser, David. *Paul´s Jewish-Christian Opponents in the Didache. In Gilgul: Essays on Transformation, Revolution and Permanence in the History of Religions*. Dedicado a R. J. Zwi Werblowski. Leiden, 1987.
Flusser, David. Paulinism in Paul. En Yahadut Umekorot Hanatzrut. Tel Aviv, 1979 (Hebrew).
Foakes Jackson, F. J. *The Life of Saint Paul*. Londres, 1927.
Foakes Jackson, F. J. And Kirsopp Lake. *The Beginnings of Christianity*. Baker, 1979.
Fowl, Stephen E. *The Story of Christ in the Ethics of Paul*. Sheffield, 1990.
Fraser, J. W. *Jesus and Paul*. Appleford, 1974.
Fredriksen, Paula. *From Jesus to Christ: The Origins of the New Testament Images of Jesus*. Yale, 1988.
French, D. H. *The Roman Road System of Asia Minor*. 1961.
Fridrichsen, A. *The Apostle and his Message*. Uppsala, 1947.

Friedrich, J. W., y Peter Stuhlmacher. *Zur historischen Situation und Intention von Rom. 13:1-7*. Zeitschrift für Theologie und Kirche 73, 1976.
Furnish, V. P. *Theology and Ethics in Paul*. Nashville, 1968.
Furnish, Victor Paul. *II Corinthians*. Nueva York, 1984.
Furnish, Victor Paul. *The Love Commandment in the New Testament*. Nashville, 1972.
Furnish, Victor Paul. *Development in Paul´s Thought*. Journal of the American Academy of Religion 38, 1970.
Gaston, Loyd. *Paul and the Torah*. Vancouver, 1987.
Gerhardsson, Birger. *The Testing of God´s Son*. Lund, Sweden, 1966.
Georgi, Dieter. *The Opponents of Paul in Second Corinthians*. Filadelfia, 1986.
Gilmore, A. *Christian Baptism*. Londres, 1959.
Glover, T. R. *Paul of Tarsus*. Londres, 1925.
Gnilka, J. *Der Epheserbrief*. Freiburg, 1982.
Goodman, M. *The ruling Class of Judaea*. Cambridge, 1987.
Grant, M. *Saint Paul*. Londres, 1976.
Grant, Michale. *Saint Peter*, 1994.
Grudem, Wayne A. *The Gift of Prophecy in 1 Corinthians*. Nueva York, 1982.
Grunther, J. J. *Paul. Messenger and Exile*. Valley Forge, 1972.
Grunther, J. J. *Paul. St. Paul´s Opponents and their Background*. Leiden, 1973.
Gundry, Robert H. *Söma in Biblical Theology: With special Emphasis on Pauline Anthropology*. Cambridge, 1976.
Gunther, J. J. *Paul Messenger and Exile*. Valley Forge, 1972.
Gunther, J. J. *St Paul´s Opponents and their Background*. Eiden, 1973.
Hanson, A. T. *Studies in Paul´s Technique and Theology*. Londres, 1974.
Harris, William V(ed.). *Pauline Theology. Vol. 2,1 y 2 Corinthians*. Minneapolis, 1993.
Harrison, Jane Ellen. *Prolegomena to the Study of Greek Religion*. Cambridge, 1903.
Hay, David M. *An Investigation of the Narrative Substructure of Galatians 3:1-4:11*. Chico, Scholar Press, 1983.
Hay David M. and E. Elizabeth Johnson, eds. *Pauline Theology, Vol. 3, Romans*. Mineapolis, 1995.
Hays, Richard B. *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*. New Haven, 1989.
Hays, Richard B. *The Faith of Jesus Christ: The Narrative Substructure of Galatians 3:1 – 4:11*. Society for Biblical Literature Dissertation Series 56. Chico, Scholar Press, 1983.
Hays, Richard B. *Christ Prays the Psalms: Paul´s Use of an Early Christian Exegetical Convention*. In The Future of Christology: Essays in Honor of Leander E. Keck. Minneapolis, 1993.
Hays, Richard B. *The Role of Scripture in Paul´s Ethics*. In Theology and Ethics in Paul and his interpreters : Essays in Honor Victor Paul Furnish. Nashville, 1996.
Hengel, Martin. *The Pre-Christian Paul*. Filadelfia, 1991.
Hengel, Martin y Anna Maria Schwemer. *Paul Between Damascus and Antioch: The Unknown Years*. Louisville, 1997.
Hester, J. D. *The Retorical Structure of Galatians 1. 11-14*. Journal of Biblical Literature 103, 1984.
Hock, Ronald. *The Social Context of Paul´s Ministry: Tentmaking and Apostleship*. Filadelfia, 1980.
Holladay, Carl A. *1 Corinthians 13: Paul as Apostolic Paradigm*. In Greeks, Romans and Christians: Essays in Honor of Abraham J. Malherbe. Minneapolis, 1990.
Hooker, Morna D. y Stephen G. Wilson, eds. *Paul and Paulinism: Essays* in Honour of C. K. Barrett. Londres, 1982.

Horrell, David G. *The Social Ethos of the Corinthians Correspondence: Interests and Ideology from 1 Corinthians to 1 Clement*. Edimburgo, 1996.
Horsley, Richard. *1 Corinthians: A Case Study ofPaul´s Assembly as an Alternative Society*. In Paul and Empire: Religion and Power in Roman Imperial Society. Harrisburg, Pennsilvania, 1997.
Howard, George. *Christ the End of the Law: the Meaning of Romans 10:4ff*. Journal of Biblical Literature 88, 1969.
Hübner, Hans. *Law in Paul´s Thought*. Edimburgo, 1984.
Hugedé, N. *Saint Paul et la Culture Grecque*. Genova, 1966.
Hugedé, N. *La Métaphore du Miroir dans les Epîtres de Saint Paul aux Corinthiens*. Genova, 1957.
Hunter, A. M. *Paul and his Predecessors*. Londres, 1961.
Hunter, A. M. *Interpreting Paul´s Gospel*. Londres, 1954.
Jewett, Robert. *Paul´s Anthropological Terms*. Leiden, 1971.
Johnson, E. Elizabeth, y David M. Hay, eds. *Pauline Theology. Vol. 4, Looking Back, Pressing On*. Atlanta, Scholar Press, 1997.
Jones, A. H. M. *The Greek City from Alexander to Justinian*. Oxford, 1940.
Jones, A. H. M. *The Cities of the Eastern Roman Provinces* (2nd ed.) Oxford, 1971.
Judge, E. A. *Rank and Status in the World of the Caesar and of St. Paul. Christchurch.* Nueva Zelanda, 1982.
Judge, E. A. *The Social Pattern of the Christian Groups in the First Century*. Londres, 1960.
Judge, E. A. *Paul and Classical Society. Jahrbuch für Antike und Christentum*, 15. 1972.
Jüngel, E. *Paulus und Jesus*. Tubinga, 1962.
Käsemann, E. *Perspectives on Paul*. ET, Londres, 1971.
Kaylor, R. David. *Paul´s Covenant Community: Jew and Gentile in Romans*. Atlanta, 1988.
Kennedy, H.A.A., *St. Paul´s Conception of the Last Things.* Londres, 1904.
Kennedy, H.A.A. *St. Paul and the Mystery Religions*. Londres, 1913.
Kirschbaum, Engelbert. SJ. *The Tombs of St. Peter and St. Paul ET*, 1959.
Klausner, Joseph. *From Jesus to Paul*. Nueva York, 1943.
Knox, J. *Chapters in a Life of Paul*. Londres, 1954.
Knox, Wilfrid. *St. Paul and the Church of the Gentiles*. Cambridge, 1939.
Knox W. L. *St. Paul and the Church of Jerusalem*. Cambridge, 1925.
Kopf, D.A. Die Schrift als Zeuge des Evangeliums: Untersuchungen zur Verdengung und zum Verstandnis der Schrift bei Paulus. Tubinga, Alemania, 1986.
Kroeger, Richard C. And Catherine Clark Kroeger. *I Suffer Not a Woman: Rethinking 1 Timothy 2:11-15 in Light of Ancient Evidence*. Michihan, 1992.
Kuss, O. Paulus: Die Rolle des Apostels in der theologischen Entwicklung der Urkirche. Regensburg, 1971.
Ladd, George Eldon. *A Theology of the New Testament*. Eerdmans, 1974.
Lake, K. *The Earlier epistles of St. Paul*. Londres, 1911.
Lake, K. *Paul: His Heritage and Legacy*. Londres, 1934
Levick, Barbara. *Roman Colonies in Southern Asia Minor*. Oxford, 1967.
Lincoln, Andrew T. *Ephesians*. Texas, 1990.
Litfin, Duane A. *St. Paul´s Theology of Proclamation: 1 Corinthians 1-4 and Greco-Roman Rhetoric*. Cambridge, 1994.
Lohse, Eduard. *Change of Thought in Pauline Theology? Some Reflections on Paul´s Ethical Teaching in the Context of his Theology*. En Theology and Ethics in Paul and His Interpreters:

essays in Honor of Victor Paul Furnish. Nashville, 1996.
Longenecker, Richard N. *Galatians*. Waco, Texas, 1990.
Longenecker, R. N. *Paul, apostle of Liberty*. Nueva York, 1964.
Longenecker, R. N. *The Ministry and Message of Paul*. 1971.
Lovering, Eugene H. Jr., and Jerry L. Sumney, eds. *Theology and Ethics in Paul and His Interpreters: Essays in Honor of Victor Paul Furnish*. Nashville, 1996.
Lüdemann, Gerd. *Opposition to Paul in Jewish Christianity*. Minneapolis, 1989.
Lüdemann, Gerd. *Paul apostle to the Gentiles: Studies in Chronology*. ET, 1984.
Lyons, George. *Pauline Autobiography: Toward a New Understanding*. Atlanta, 1985.
Maccoby, Hyam. *Paul and Hellenism*, 1991.
Machen, J. G. *The Origin of Paul´s Religion*. Nueva York, 1921.
Mackinnon, Albert, G. *The Rome of Saint Paul*, Manchester, 1930.
Malherbe, Abraham J. *A Physical Description of Paul*. Harward Theologiccal Review 79, 1986.
Malherbe, Abraham J. *Paul and the Popular Philosophers*. Minneapolis, 1989.
Malina, Bruce J. y Jerome H. Neyrey. *Portraits of Paul: An Archaeology of Ancient Personality*. 1996.
Manson, T. W. (ed). *On Paul and John*. Londres, 1963.
Martin, Dale B. *The corinthian Body*. New Haven, 1995.
Martin, Dale B. *Slavery as Salvation: The Metaphor of Slavery in Pauline Christianity*. New Haven, 1990.
Martin, Ralph P. *2 Corinthians*. Texas, 1990.
Marrow, Stanley B. *Paul: His Letters and His Theology*. Mahwah, 1986.
Meeks, W. A. *The First Urban Christians*. New Haven, 1983.
Meeks, W. A. *The Moral World of the First Christians*. Filadelfia, 1986.
Meeks, W. A. *The Origins of Christian Morality*. New Haven, 1993.
Meeks, W.A. (ed) *The Writings of St. Paul*. Nueva York, 1972.
Meyer, Paul W. *Pauline Theology: A Proposal for a Pause in Its Pursuit*. In Pauline Theology, vol. 4, Looking Back, Pressing On. Atlanta, 1997.
Mitton, C. L. *The Formation of the Pauline Corpus of Letters*. Londres, 1955.
Montefiore, C. G. *Judaism and St. Paul*. Londres, 1914.
Morton, H. V. *In the Steps of St. Paul.* 1936.
Moule, C. F. D. *The Epistle of Paul the Apostle to the Colossians and to Philemon*. Cambridge, 1957.
Moule, C. F. D. *The Problem of the Pastoral Epistles*, BJRL, 47, 1965.
Moxnes, Halvor. *Honor, Shame and the Outside World in Paul´s Letter to the Romans*. In The Social World of Formative Christianity and Judaism. Filadelfia, 1988.
Muck, J. *Paul and the Salvation of Mankind*. Londres, 1959.
Murphy O´Connor, J. *St. Paul´s Corinth Text and Archaeology*. Minnesota, 1983.
Murphy O´Connor, J. *Paul and Qumran*. Londres, 1968.
Murphy O´Connor, J. *Paul. A Critical Life*. Oxford, 1996.
Murphy O´Connor, J. *St. Paul the Letter-Writer: His World, His Options, His Skill*. Minnesota, 1995.
Murphy O´Connor, J. *1 Corinthians 11: 2-16 Once Again*. Catholic Biblical Quarterly 50, 1988.
Murphy O´Connor, J., y J. Charlesworth. *Paul and the Dead Sea Scrolls*. Nueva York, 1990.
Neyrey, Jerome H. *Paul in Other Words: A Cultural reding of His Letters*. Louisville, 1990.
Neyrey, Jerome H. *Portraits of Paul*. Louisville, 1996.
Nock, A. D. St. *Paul*. Londres, 1968.

O´Brien, Peter T. *Colossians, Philemon*. Texas, 1986.
Ogg, G. *The Chronology of the Life of Paul*. Londres, 1968.
Padget, Alan G. *The Pauline Rationale for Submission: Biblical Feminism and the Hina Clauses of Titus 2. 1-10*. Evangelical Quarterly, 59, 1987.
Paley, W. *Horae Paulinae*. Londres, 1790.
Patte, Daniel. *Paul´s Faith and the Power of the Gospel*. Fildelfia, 1983.
Petersen, Norman. *Rediscovering Paul: Philemon and the Sociology of Pau´s Narrative World*. Filadelfia, 1985.
Pogoloff, Stephen M. *Logos and Sophia: the Rhetorical Situation of 1 Corinthians*. Atlanta, 1992.
Pohlenz, M. *Paulus und die Stoa*. Darmstadt, 1964.
Pope, R. Martin, *On Roman roads with St. Paul*. 1939.
Prat, F. *The theology of St, Paul*. Londres, 1957.
Ramsay, Sir William Mitchell. *Adramytium*, HDB. 1:43.
Ramsay, Sir William Mitchell. *Antioch in Pisidia*, HDB. 1:104.
Ramsay, Sir William Mitchell. *Asia*, HDB. 1:171-172.
Ramsay, Sir William Mitchell. *Asiarch*. HDB. 1:172.
Ramsay, Sir William Mitchell. *A Historical Commentary on St. Paul´s Epistles to the Galatians*. Londres, 1899. Michigan, 1965.
Ramsay, Sir William Mitchell. *A Historical comentary on the First epistle to Timothy*. The Expositor. Seventh Series, 7 pp, 481-494; 8, pp 1-21, 167-185, 264-282, 339-357, 399-416 (1909); 9, pp. 172-187, 319-333, 433-440 (1910), Eighth Series, 1 pp, 262-273, 356-375 (1911).
Ramsay, Sir William Mitchell. *A New Theory as the Date of the Epistle to the Galatians*. The Expository Times, 12. 1901.
Ramsay, Sir William Mitchell. *A Sketch of the Geographical History of Asia Minor*. The Nationa Geographic Magazine, 42. Nov. 1922.
Ramsay, Sir William Mitchell. *Bithynia*. HDB. 1:303.
Ramsay, Sir William Mitchell. *Cappadocia*. HDB. 1:352.
Ramsay, Sir William Mitchell. *Caria*. HDB. 1:354.
Ramsay, Sir William Mitchell. *Chios*. HDB. 1:383.
Ramsay, Sir William Mitchell. *Cilica*. HDB. 1:442.
Ramsay, Sir William Mitchell. *Cnidus*, HDB. 1:451.
Ramsay, Sir William Mitchell. *Colonia Caesarea* (Pisidian Antioch) in the Augustan Age, Journal of Roman studies, 6. 1916.
Ramsay, Sir William Mitchell. *Colossae*. HDB 1:454.
Ramsay, Sir William Mitchell. *Corinth*. HDB. 1:479-483
Ramsay, Sir William Mitchell. *Cos*. HDB. 1:500-501.
Ramsay, Sir William Mitchell. *Cutting Luke´s Shipwreck Story to Pieces*. The Sunday School times, 28. 1916.
Ramsay, Sir William Mitchell. *Delos*. HDB. 1:588.
Ramsay, Sir William Mitchell. *Derbe*. HDB. 1:595.
Ramsay, Sir William Mitchell. *Diana of the Ephesians*. HDB. 1:605-606.
Ramsay, Sir William Mitchell. *Ephesian*. HDB. 1:713-714.
Ramsay, Sir William Mitchell. *Ephesus*. HDB. 1:720-725.
Ramsay, Sir William Mitchell. *Excavating the Synagogue Church at Pisidian Antioch*. The Sunday School Times, 73. 1931.

Ramsay, Sir William Mitchell. *Exploration of Asia Minor, as Bearing on the Historical Trustworthiness of the New Testament*. The Victoria Institute´s Transactions. 1907.
Ramsay, Sir William Mitchell. *Galatia*. The International Standard Bible Encyclopaedia, 2:1154-1155. Michigan, 1939.
Ramsay, Sir William Mitchell. *Galatia* (Region on). HDB. 2:89-91.
Ramsay, Sir William Mitchell. *Galatians*. HDB. 2:91-93.
Ramsay, Sir William Mitchell. *How the Book of Acts Routed Its Higher Critics*. The Sunday School Times, 58. 1916.
Ramsay, Sir William Mitchell. *Iconium*, HDB. 2:443-445.
Ramsay, Sir William Mitchell. *If You Had Been Traveling with Paul. The Sunday School Times*, 63. 1921.
Ramsay, Sir William Mitchell. *Lystra*. HDB. 3:178-180.
Ramsay, Sir William Mitchell. *Pauline and Other Studies in Early Christian History*. Londres, 1906.
Ramsay, Sir William Mitchell. *Pisidian Antioch in Paul´s Day and Today*. The sunday School Times, 67. 1925.
Ramsay, Sir William Mitchell. *Pontus*. HDB. 4:15-18.
Ramsay, Sir William Mitchell. *St Paul at Ephesus*. The Expositor. Fourth Series, 2. 1890.
Ramsay, Sir William Mitchell. *St. Paul´s first Journey to Asia Minor*. The Expositor. Fourth Series, 5. 1892.
Ramsay, Sir William Mitchell. *St. Paul the Traveller and the Roman Citizen*, 1895. Londres, 1897. Michigan, 1960.
Ramsay, Sir William Mitchell. *Studies in the Roman Province Galatia*. Journal of roman Studies, 7, (1917); 8. (1918).
Ramsay, Sir William Mitchell. *Tarsus*. HDB. 4: 685.
Ramsay, Sir William Mitchell. *The Church in the Roman Empire before AD 170*, 1892, Londres, 1897.
Ramsay, Sir William Mitchell. *The Cities of St Paul: Their Influence on His Life and Thought*. Londres, 1907, Michigan, 1960.
Ramsay, Sir William Mitchell. *The Pastoral Epistles and Tacitus. The Expositor*. Fourth Series, 8. 1893.
Ramsay, Sir William Mitchell. *The Social Basis of Roman Power in Asia Minor*. Aberdeen, 1941.
Ramsay, Sir William Mitchell. *The Teaching of Paul in terms of the Presents Day*. Londres, 1913.
Ramsay, Sir William Mitchell. *What Did Paul´s Roman Citizanship Mean?* The Sunday School Times, 58. 1916.
Räisänen, Heikki. *Paul and the Law*. Filadelfia, 1983.
Richards, E. Randolph. *The Secretary in the Letters of Paul*. Alemania, 1991.
Ridderbos, Herman. *Paul: An Outline of His Theology*, 1975.
Rigaux, B. *Letters of St. Paul*. Chicago, 1968.
Roetzel, Calvin. *The Letters of Paul: Conversations in Context*. 3rd. Ed. Louisville, 1991.
Rosner, Brian S. *Paul, Scripture and Ethics: A Study of 1 Corinthians 5-7*. Leiden, 1994.
Sanders, E. P. *Paul and Palestinian Judaism*, Filadelfia, 1977.
Sanders, E. P. *Jesus, Paul and Judaism*, 1981.
Sanders, E. P. *Paul*, 1991.
Sanders, E. P. *Paul, the Law and the Jewish People*. Filadelfia, 1983.

Sanders, J. T. *First Corinthians 13. Its Interpretation since the First World War*. Interpretation 20. 1966.
Sandmel, S. *The Genius of Paul: A Study in History*. Nueva York, 1970.
Sandnes, Karl Olav. *Paul. One of the Prophets?* Alemania, 1991.
Sandys, John Edwin (ed.) *A Companion to Latin Studies*. Cambridge, 1929.
Schillebeeckx, E. *Paul the Apostle*. Nueva York, 1983.
Schmithals, W. *Paul and James*. Londres, 1965.
Schoeps, Hans Joachim. *Paul: The Theology of the Apostle in the Light of Jewish Religious*. Filadelfia, 1961.
Schrenk, G. *Studien zu Paulus*. Zurich, 1954.
Schütz, J. H. *Paul and the Anatomy of Apostolic Authority*. Cambridge, 1974.
Schüssler Fiorenza, Elisabeth. *Women in the Pre-Pauline and Pauline Churches*. Union seminary Quarterly Review, 33. 1978.
Schweitzer, Albert. *The Mysticism of Paul the Apostle*. Nueva York, 1931.
Schweitzer, Albert. *Paul and his Interpreters*. Londres, 1912.
Scott, C. A. A. *Christianity according to St. Paul*. Cambridge, 1927.
Scott, C. A. A. *Footnotes to St. Paul*. Cambridge, 1935.
Scott, C. A. A. *St. Paul: The Man and the Teacher*. Cambridge, 1936.
Segal, Alan F. *Paul the Convert: The Apostolate and Apostasy of Saul the Pharisee*. New Haven, 1990.
Sevenster, J. N., and van Unnik, W. C. (ed). *Studia Paulina in honorem* J. De Zwaan. Haarlem, 1953.
Sherwin White, A. N. *Roman Society and Roman Law in the New testament*, 1963.
Sigal, Phillip. *The Halakah of Jesus of Nazareth*. Lanham, 1986.
Smith, James. *The Voyage and Shipwreck of Saint Paul*, 1848.
Souter, A. *The Earliest Latin commentaries of the Epistles of St. Paul*. Oxford, 1927.
Stacey, W. D. *The Pauline View of Man*. Londres, 1956.
Stendahl, Krister. *Paul Among Jews and Gentils*. Filadelfia, 1976.
Stulhmacher, Peter. *Paul´s Understanding of the Law in the Letters to the Romans*. Svensk Exegetisk Árbosk, 50. 1985.
Sumney, Jerry, L. *Identifying Paul´s Opponents: The Question of Method in 2 Corinthians*. 1990.
Thackeray, H. St. J. *The Relation of St. Paul to Contemporary Jewish Thought*. Londres, 1900.
Theissen G. *The Social Setting of Pauline Christianity*. Edimburgo, 1982.
Theissen, Gerd. *Psychological Aspects of Pauline Theology*. Filadelfia, 1987.
Titus, E. L. *Did Paul Write I Corinthians 13?* Journal of Bible and Religion, 27. 1959.
Tomson, Peter J. *Paul and the Jewish Law: Halakha in the Letters of the Apostle to the Gentiles*. Minneapolis, 1990.
Tucker, T. G. *Life in the Roman World of Nero and St. Paul*, 1910.
Van Unnik, W. C. *Tarsus or Jerusalem, the City of Paul´s Youth*. Sparsa Collecta I. Leiden, 1973.
Vidal, C. *Diccionario de Jesús y los Evangelios*. Estella, 1994.
Vidal, C. *El judeo-cristianismo palestino: de Pentecostés a Jamnia*. Madrid, 1993.
Vidal, C. *El Documento Q*. Barcelona, 2003.
Vidal, C. *Jesús y los manuscritos del mar Muerto*. Barcelona, 2004.
Vidal, C. *Pablo, el judío de Tarso*. Madrid, 2006.
Vidal, C. *Más que un rabino*. Nashville, 2020.
Vos, G. *The Pauline Escathology*. Grand Rapids, 1952, Michigan, 1972.

Walker, Peter, *The Burden of Proof in Identifying Pauline Letters as Interpolations*. New Testament Studies 33. 1987.
Weinel, H. St. Paul. *The Man and his Work*. Londres, 1906.
Weis, J. *Paul and Jesus*. Londres/Nueva York, 1909.
Wenham, David. *Paul: Follower of Jesus Founder of Christianity?*
Whiteley, D. E. H. *The Theology of St. Paul*. Oxford, 1964.
Wikenhauser, A. *Pauline Mysticism: Christ in the Mystical Teaching of St. Paul*. Freiburg/Edimburgo/Londres, 1960.
Wiles, M. F. *The Divine Apostle: The Interpretation of St. Paul´s Epistles in the Early Church*. Cambridge, 1967.
Wilson, Stephen G. *Luke and the Pastoral Epistles*. Londres, 1979.
Wilson, T. St. *Paul and Paganism*. Edimburgo, 1927.
Wimbush, Vicent L. *Paul the Worldly Ascetic: Response to the World and Self-Understanding According to 1 Corinthians 7*, 1987.
Wire, Antoinette Clark. *The Corinthian Women Prophets: A Reconstruction Through Paul´s Rhetoric*. Minneapolis, 1990.
Witherington Ben, III. *Conflict and Community in Corinth*. Michigan, 1995.
Witherington Ben, III. *Friendship and Finances in Philippi*. The New Testament in Context. Pensilvanya, 1995.
Witherington Ben, III. *Grace in Galatia*. Edimburgo, 1998.
Witherington Ben, III. *Paul´s Narrative Thought World*. Louisville, 1994.
Wrede, W. *Paul*. Londres, 1907.
Wright, N. T. *What Saint Paul Really Said*. Michigan, 1997.
Wycherley, R. E. *St. Paul at Athens*. JTS 19, 1968.
Zeisler, J. *Paul´s Letter to the Romans*. Filadelfia, 1989.
Ziesler, J: A. *The Meaning of Righteousness in Paul*. Cambridge, 1972.

[1] Leonardo y Clovis Boff, «Cómo hacer teología de la liberación» (Madrid: 1986).

[2] Naturalmente nos referimos a aquellas ediciones que no fueron expurgadas por la censura papal durante la Edad Media. Para una mayor documentación sobre este tema ver: C. Vidal, El Talmud, Madrid, varias ediciones; G. Dalman, «Die Thalmudischen Texte (über Jesu)» que fue publicado como apéndice a Heinrich Laible, «Jesus Christus im Talmud» (Leipzig: 1900). Los mismos textos con una explicación más amplia pueden hallarse en R. Travers Herford, «Christianity in Talmud and Midrash» (Londres: 1905) traducción y notas: 35-96; resumen y análisis histórico: 344-369: pasajes originales: 401-436. Estudios de utilidad sobre este aspecto histórico en Richard von der Alm, «Die Urteile heidnischer un jüdischer Schrifsteller der vier ersten christlichen Jahrhunderte über Jesus und
die ersten Christen» (Leipzig, 1865); Daniel Chwolsohn, «Das Letzte Passamahl Christi und der Tag seines Todes» (Leipzig: 1908), 85-125 y Samuel Krauss, «Das Leben Jesu nach jüdischen Quellen» (Berlín:1902), 181-194.

[3] No incluimos entre los textos referentes a Jesús los relacionados con «Ben Stada». Ciertamente los amoraítas y especialmente Rab Jisda (217-309 d.C.) identifican a este personaje con Ben Pandera y Jesús (Shab. 104 b; Snah. 67 a.) pero dista mucho de estar probado que esa fuera la opinión de los tanaítas. Así Rabenu Tam (Shab. 104 b) declara expresamente que «éste no era Jesús de Nazaret» e incluso el Toldot Ieshu, que fue redactado en la Edad Media, no identifica a Jesús con Ben Stada. Mantenemos el punto de vista de que Ben Stada es para los tanaítas el falso profeta egipcio citado por Josefo en Ant. XX, 8 y Guerra II, 12. En el mismo sentido se

han definido J. Derenbourg, «Essai sur l'histoire de la Paléstine» (París: 1867), 478; H. P. Chajes en su artículo «Ben Stada» en el «Ha-Goren» de S. A. Horodetski, Berdichev, 1903, IV, 33-37; y de R. T. Herford, op. cit., 345.

[4] He estudiado con anterioridad el tema de la influencia de esta acusación en la teología judeocristiana posterior y, más concretamente, en la mariología. Al respecto, ver: César Vidal, «La figura de María en la literatura apócrifa judeo-cristiana de los dos primeros siglos» en «Ephemerides Mariologicae», vol. 41 (Madrid: 1991), 191-205; e Idem, «María» en «Diccionario de las tres religiones» (Madrid: 1993).

[5] Ver especialmente: Yeb. IV, 3; 49 a.

[6] Citado en Dalman, op. cit., 1011 y Herford, op. cit., 404.

[7] De especial interés sobre este último aspecto es J. P. Osier, L´Evangile du ghetto ou comment les juifs se racontaient Jésus. La légende juive de Jésus du II au X siècle (París: 1984).

[8] Joseph Klausner, «From Jesus to Paul» (Nueva York: 1943).

[9] H. Maccoby, «Paul and Hellenism» (1991).

[10] E. A. Bawany, «Islam: The First and Final Religion» (Karachi: 1977).

[11] Muhammad Ata-ur Rahim, «Jesus: Prophet of Islam» (Elmhurst, NY: 2000). Elmhurst, NY. La primera edición es de 1977.

[12] Op. cit., 71.

[13] Op. cit., 72.

[14] Wars Maqsood, «The Mysteries of Jesus» (Oxford: 2000).

[15] Ibid., 208, 251.

[16] E. P. Sanders, «Paul and Palestinian Judaism» (Minneapolis: 1977).

[17] K. Stendahl, «The Apostle Paul and the Introspective Conscience of the West». Harvard Theological Review. 1963, 56 (3): 199 y ss.

[18] J. G. D. Dunn, «The New Perspective on Paul» (Grand Rapids: 2005).

[19] N. T. Wright, «Paul for Everyone: Romans part one» (Louisville: 2004), 35-41.

[20] A. Mann S. Chalke, «The Lost Message of Jesus» (2003).

[21] Steve S. Jeffery, Mike Ovey y Andrew Sach, «Pierced for our Transgressions: Rediscovering the Glory of Penal Substitution» (2007).

[22] N. T. Wright, «Jesus and the Victory of God» (1997), 477 y ss.

[23] Chris VanLandingham, «Judgment and Justification in Early Judaism and the Apostle Paul» (2006).

[24] Bruce J. Malina y John J. Pilch, «Social-Science Commentary on the Letters of Paul» (Filadelfia: 2006).

[25] «A Doubter Finds His Faith Again», 17 y «Why I Believe Again», (New Statesman: April 2, 2009).

[26] «Paul: Follower of Jesus or Founder of Christianity?» (Grand Rapids: 1995).

[27] «What Saint Paul Really Said: Was Paul of Tarsus the Real Founder of Christianity?» (Grand Rapids: 1997).

[28] «The Jesus Legend: A Case for the Historical Reliability of the Synoptic Jesus Tradition», especialmente 229-230.

[29] Seguramente se trata de Helec, mencionado en Ezequiel 27:11.

[30] Jenofonte, Anábasis I, 2, 23.

[31] Dión Crisóstomo, Oración 34, 23.

[32] Estrabón, Geografía, XIV, 5, 12 ss.

[33] Filostrato, Vida de Apolonio, I, 7.

[34] Sobre el tema, ver A. N. Sherwin-White, «The Roman Citizenship», 2 ed. (Oxford: 1973).

[35] Acerca de Balbo y de su carrera, ver R. Syme, «La revolución romana» (Barcelona: 2017) 98 y ss.

[36] Sherwin-White, «Roman Society and Roman law in the New Testament», 146 y ss.

[37] F. Schulz, «Roman Registers of Births and Birth Certificates» en JRS 32, 1942, págs. 78 y ss. e Ibid., (1943). 55 y ss.

[38] Sherwin-White, «Roman Society and Roman law in the New Testament», 149.

[39] En este sentido, sir William Calder citado por F. F. Bruce, «Paul: Apostle of the Heart Set Free», 37.

[40] Neh. 11:7-9:31-36.

[41] Jerónimo, De uiris illustribus, 5.

[42] Sobre los fariseos, ver: César Vidal, Guía de estudio de este libro (Nashville: 2020); L. Filkenstein, «The Pharisees» (Filadelfia: 1966); J. Neusner, «The Rabbinic Traditions About the Pharisees Before 70», vol. 3 (Leiden: 1971); J. Bowker, «Jesus and the Pharisees» (Cambridge: 1973).

[43] Las referencias en Jesús, los documentos del mar Muerto y la literatura rabínica en la Guía de estudio de Más que un rabino, pp. ss.

[44] Sobre saduceos, ver César Vidal, Guía de estudio de «Más que un carpinterio» (Nashville: 2020).

[45] Mishna, Rosh HaShana 2:5.

[46] Mishna, Yevamot 16:7.

[47] Bava Batra 12ª.

[48] Tzidkat HaTzaddik 93.

[49] César Vidal, «Más que un rabino» (Nashville: 2020).

[50] Acerca de Jesús y los datos sobre Su existencia histórica, ver: César Vidal, «Jesús y los documentos del mar Muerto» (Barcelona: 2006); Idem, «El documento Q» (Barcelona, 2005); Idem,

«Diccionario de Jesús y los Evangelios» (Estella: 1994); R. Dunkerley, op. cit.; D. Flusser, op. cit.; J. Klausner, op. cit.; A. Edersheim, op. cit.; A. Kac, ed., «The Messiahship of Jesus» (Grand Rapids: 1986); J. Jeremias, «Abba» (Salamanca: 1983); Idem, «Teología del Nuevo Testamento» (1974); O. Cullmann, «The Christology of the New Testament» (Londres: 1974); A. J. Toynbee, op. cit.; M. Hengel, «The Charismatic Leader and His Followers» (Edimburgo: 1981).

[51] César Vidal, «Más que un rabino» (Nashville: 2020), pp. 258 ss.

[52] Sobre Gamaliel, ver: W. Bacher, Die Agada der Tannaiten (Estrasburgo: 1890) 73-95; F. Manns, Pour lire la Mishna (Jerusalén: 1984), 78 y ss.; G. Alon, The Jews in their Land in the Talmudic Age (Cambridge y Londres: 1989), 188, 239 y ss.

[53] Coincidimos plenamente con H. Guevara, Ambiente político del pueblo judío en tiempos de Jesús (Madrid: 1985) 216 y ss., en considerar el episodio de Gamaliel de Hechos 5:36-37 como plenamente histórico. De no ser así no solo no hubiera actuado en favor de la propaganda cristiana sino en su contra. Naturalmente, el Teudas (Teodoro) mencionado por el citado fariseo debe ser entonces identificado con Matías, hijo de Margalo, que, junto con Judas, poco antes de la muerte de Herodes I, se sublevó contra el monarca para derribar un águila de oro colocada en el templo. Los dos rebeldes fueron quemados vivos (Flavio Josefo, Guerra I, 648-655; Ant XVII, 149-167).

[54] Acerca de Esteban, ver: C. K. Barrett, Stephen and the Son of Man en BZNW, 30 (Berlín: 1964) 32-38; F. Mussner, «Wohnung Gottes und Menschensohn nach der Stephanusperikope» en R. Pesch, ed., Jesus und der Menschensohn (Friburgo: 1975), 283-

299; J. Kilgallen, «The Stephen Speech» en «AnBib» 67 (1976); C. Scobie, «The Use of Source Material in the Speeches of Acts III and VII» en NTS, 25 (1979), 399-421.

[55] Sobre la fecha en que tenía que aparecer el Mesías, ver: César Vidal, «Más que un rabino» (Nashville: 2020), pp. 37 ss.

[56] Apoyando esta misma conclusión, ver desde una perspectiva judía L. Baeck, «The Faith of Paul», Journal of Jewish Studies, 3 (1952), 93 y ss.; y, desde una cristiana, W. D. Davies, The Setting of the Sermon on the Mount (Cambridge: 1964), 446 y ss.

[57] En el mismo sentido F. F. Bruce, New Testament History (Nueva York: 1980), 224 y ss. Bruce insiste en el hecho de que el discurso de Esteban es el único lugar aparte de los Evangelios donde aparece el título «Hijo del Hombre» aplicado a Jesús. Esto indicaría un trasfondo arameo, ausente en los escritos neotestamentarios no-palestinos ya que en un ambiente externo al de Palestina tal alocución carecería de sentido. Este dato aboga en favor de una tradición auténtica subyacente a la misma. De hecho, los datos recogidos por Epifanio en su Panarion 30:16 relativos a una secta judeocristiana que pretendía que Jesús había predicado la desaparición de los sacrificios del templo presentan un claro paralelo con la acusación contra Esteban y el discurso de este.

[58] J. Klausner, «From Jesus to Paul» (1944), 292.

[59] En el mismo sentido F. F. Bruce, New Testament History (New York: 1980), 199 y ss.; y J. Jeremias, Zur Geschichtlichkeit des Verhrs Jesu vor dem Hohen Rat» en Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft, 43 (1951), 145 y ss.

[60] Ver B. Reicke, «The New Testament Era» (Filadelfia: 1968), 191 y ss.

[61] F. F. Bruce, «New Testament History» (1980), 225 y ss.

[62] Acerca de Pilato, ver: F. Morison, «And Pilate Said» (Nueva York: 1940); J. Blinzler, «The Trial of Jesus» (Westminster: 1959), 177-184; A. H. M. Jones, «Procurators and Prefects in the Early Principate» en «Studies in Roman Government and Law» (Oxford: 1960) 115-125; E. Schürer, The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ, vol. 1, 357 y ss. J. P. Lémonon, Pilate et le gouvernement de la Judée (París: 1981).

[63] Sobre el tema, comentando diversas alternativas, ver: J. Munck, op. cit., 70 y ss.; I. H. Marshall, «Acts» (Leicester y Grand Rapids: 1991), 151 y ss.; ha sugerido que Esteban fue sepultado en su calidad de criminal ejecutado y que, si la prohibición de luto público por los criminales (Sanedrín 6:6) estaba en vigor en el siglo i d.C., aquellos que lo lloraron realizaron con tal acto una ¿acción? de protesta contra la ejecución.

[64] La noticia aparece en Josefo, Ant XIV, 192-195. En el mismo sentido ver: S. Safari y M. Stern, ed., «The Jewish People in the First Century», Vol. 1 (Assen: 1974), 456.

[65] Josefo habla de que 18 000 judíos fueron asesinados en Damasco en 66 d.C. (Guerra I, 422). Incluso si aceptamos que la cifra está hinchada, nos encontraríamos con una colonia judía de relevancia.

[66] Por ejemplo en Moisés (Ex. 3:10 y ss.) que pregunta a Dios —sabiendo qué es Él— quién es y cómo se llama.

[67] En el mismo sentido, ha interpretado el episodio el autor judío A. Segal, «Paul: The Convert» (New Haven: 1990), 34 y ss.

[68] R. Bultmann, «Theology of the New Testament» (Londres: 1952), 35.

[69] A. Resch, «Der Paulinismus und die Logia Jesu» (Leipzig: 1904). Por si fuera poco, Resch incluía también otras 64 referencias a dichos de Jesús en las predicaciones de Pablo recogidas en el libro de los Hechos.

[70] Una enumeración de algunas de estas profecías en César Vidal, «Más que un rabino» (Nashville: 2020), pp. 355 y ss..

[71] Sobre el tema, ver César Vidal, «Más que un rabino» (Nashville: 2020), pp. 163 y ss..

[72] En ese mismo sentido, entre otros, C. T. Craig, «The Beginning of Christianity» (Nueva York: 1943), 135.

[73] G. Downey, A History of Antioch in Syria from Seleucus to the Arab Conquest, (Princeton: 1961) e Idem, Ancient Antioch (Princeton: 1963).

[74] Josefo, Guerra, VII, 45.

[75] TB Hagigah 14b-15b. J. W. Bowker ha relacionado la experiencia paulina con la visión del carro de Dios o merkabah en «Merkabah Visions and the Visions of Paul» en Journal of Semitic Studies, 16 (1971). 157-173. El tema ha sido también estudiado por G. Scholem, Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism and Talmudic Tradition (Nueva York: 1965), 14-19. Sin embargo, parece obvio

que la sofisticación descriptiva de esas experiencias andan muy lejos de la experiencia de Saulo.

[76] W. Wrede, Paul (Londres: 1907), 22 y ss.

[77] J. T. Brown, «St. Paul´s Thorn in the Flesh» en J. Brown, ed., Horae Subsecivae (Edimburgo: 1858).

[78] W. M. Alexander, «St. Paul´s Infirmity» en Expository Times, 15 (1904), 469 y 545.

[79] W. M. Ramsay, St. Paul the Traveller and the Roman Citizen (Londres: 1920), 94 y ss.

[80] H. Lietzmann, The Beginnings of the Christian Church (Londres: 1949), 113.

[81] Un estudio en profundidad de los profetas en las comunidades cristianas primitivas en César Vidal, El judeo-cristianismo en la Palestina del siglo i (Madrid: 1995), 283 y ss.

[82] Obviamente el anuncio profético de Agabo que había motivado a la comunidad de Antioquía a enviar su ayuda.

[83] CIL VI, 31545.

[84] Aparece mencionado en una inscripción latina encontrada en 1912 por W. M. Ramsay y J. G. C. Anderson en Antioquía de Pisidia. Ver W. M. Ramsay, The Bearing of Recent Discovery on the Trustworthiness of the New Testament (Londres: 1915), 150-152.

[85] IGRR III, 935.

[86] Al respecto, ver, por ejemplo, M. Bloom, Jewish Mysticism and Magic: An Anthropological Perspective (Londres y Nueva York: 2007), 165 y ss.; y J. Trachtenberg, Jewish Magic and Superstition (2013), 117 y ss.

[87] W. Ramsay, St. Paul: The Traveller and the Roman Citizen, 94 y ss.

[88] MAMA VIII, Manchester, 1962, n. 1. Más noticias de este tipo en W. M. Calder, «Zeus and Hermes at Lystra», Expositor, serie 7, 10, 1910, pág. 1 ss e Idem, «The Priest of Zeus at Lystra», Ibidem, pág. 148 ss.

[89] Así G. Ogg, «Derbe» en NTS 9 (1963), 367-370.

[90] Sobre la organización de los mismos con bibliografía, ver: César Vidal, Jesús y los documentos del mar Muerto (Barcelona: 2006), 112 y ss.

[91] Sobre la carta a los Gálatas, siguen resultando de interés los comentarios de C. K. Barret, Freedom and Obligation (Londres: 1985); F. F. Bruce, The Epistle of Paul to the Galatians (Exeter: 1982); W. M. Ramsay, A Historical Commentary on St. Paul's Epistle to the Galatians (Londres: 1899); y J. H. Ropes, The Singular Problem of the Epistle to the Galatians (Cambridge, Mass: 1929). De especial interés ya no solo teológico sino también histórico son los comentarios a la carta de Lutero y Calvino.

[92] J. H. Newman, An Essay on the Development of Christian Doctrine (Londres:1890), 373.

[93] Una comparación entre ese bautismo hillelita y el de Juan en H. H. Rowley, «Jewish Proselyte Baptism and the Baptism of John»

en From Moses to Qumran (Londres: 1963), 211 y ss.

[94] T. W. Manson, Studies in the Gospels and Epistles (Manchester: 1962), 178 y ss.

[95] Ver R. Jewett, «The Agitators and the Galatian congregation» en New Testament Studies, 17 (1971), 198 y ss.

[96] A pesar de todo, es posible que Pedro quizás solo intentara contemporizar y no causar escándalo a posibles conversos como, por cierto, Pablo mismo recomendaría en alguno de sus escritos posteriores (Rom. 14:13-21). A favor de esta interpretación, ver: F. F. Bruce, Paul, Apostle of the Heart set Free (Grand Rapids: 1990), 176 y ss.

[97] Los partidarios de que los gentiles guardaran la Ley mosaica.

[98] Sobre la conducta pertinaz de encubrimiento de delincuentes sexuales por parte del papa Juan Pablo Ii, ver en especial D. Yallop, The Power and the Glory: Inside the Dark Heart of John Paul II's Vatican (Nueva York: 2007), 270 y ss.

[99] Sobre este episodio, ver: H. Lietzmann, «Der Sinn des Aposteldekretes und seine Textwandlung» en H. G. Wood, ed., Amicitiae Corolla presented to J. R. Harris (Londres: 1933), 203; K. Lake, «The Apostolic Council of Jerusalem» en Beginnings, I, 5 (Londres: 1933), 195-212; M. Dibelius, «The Apostolic Council» en Studies in the Acts of the Apostles (Londres: 1955), 93-111; B. Reicke, «Der geschichtliche Hintergrund des Apostelkonzils und der Antiocheia-Episode», en J. N. Sevenster y W. C. van Unnik, ed., Studia Paulina in honorem Johannis De Zwaan Septuagenarii (Haarlem: 1953), 172-187; E. Haenchen, «Quellenanalyse und Komposit ionsanalyse in Act 15» en W. Eltester, ed., Judentum,

Urchristentum, Kirche: Festschrift für J. Jeremias (Berlín: 1964), 153-164; M. Simon, «The Apostolic Decree and its Setting in the Ancient Church» en Bulletin of John Rylands Library, 52 (Manchester: 1970), 437-460; G. Zuntz, «An Analysis of the Report about the Apostolic Council» en Opuscula Selecta (Manchester: 1972), 216-249; T. Holtz, «Die Bedeutung des Apostelkonzils für Paulus» en Novum Testamentum, 16 (1974), 110-148; D. R. Catchpole, «Paul, James and the Apostolic Decree» en New Testament Studies, 23 (1977), 428-444; E. Bammel, «Der Text von Apostelgeschichte 15» en J. Cremer, ed., Les Actes des Apotres, Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 48 (Gembloux-Lovaina: 1979), 439-446; A. Strobel, «Das Aposteldekret als Folge des Antiochenischen Streites» en P. G. Müller y W. Stenger, ed., Kontinuitat und einheit: Festschrift für F. Mussner (Friburgo: 1981), 81-104; R. Kiefer, Foi et justification a Antioche. Interpretation d'un conflit (París: 1982); C. K. Barrett, «Apostles in Council and in Conflict» en Freedom and Obligation (Londres: 1985), 91-108; P. J. Achtemeier, The Quest for Unity in the New Testament Church (Filadelfia: 1987); R. Aguirre, La iglesia de Antioquía de Siria (Bilbao: 1988), 33 y ss.

[100] F. F. Bruce, The Acts of the Apostles (Grand Rapids: 1990), 282.

[101] En el mismo sentido, ver: T. W. Manson, Studies in the Gospel and Epistles (Manchester: 1962), 175-176; B. Orchard, «A New Solution of the Galatians Problem» en Bulletin of John Rylands Library, 28 (1944), 154-174; Idem, «The Ellipsis between Galatians 2,3 y 2,4» en Biblica, vol. 54 (Peeters Publishers, 1973), 469481; M. Hengel, Acts and the History of Earliest Christianity (Filadelfia: 1980), 117.

[102] Se han propuesto otras alternativas a las de esta secuencia cronológica y así algunos han fechado la discusión de Gálatas 2:11-14 antes de la conferencia de 2:1-10; ver: T. Zahn, Der Brief des Paulus an die Galater (Leipzig: 1922), 110; H. M. Feret, Pierre et Paul á Antioche et á Jérusalem (París: 1955); J. Munck, Paul and the Salvation of Mankind (Londres: 1959), 100-103. W. L. Knox considera, por el contrario, que la controversia de Antioquía entre Pedro y Pablo es anterior al primer viaje misionero de este y que, de hecho, fue causa del mismo, ver: The Acts of the Apostles (Cambrigde: 1948), 49. La tesis plantea enormes problemas, como sería el del enfrentamiento de un Pablo desconocido con un Pedro de enorme Sin espacio entre ambas citas.

[103] En ese sentido: J. B. Lightfoot, St. Paul's Epistle to the Galatians (Londres: 1865), 125-126. H. N. Ridderbos, The Epistle of Paul to the Churches of Galatia (Grand Rapids: 1953), 78-82. Tal posibilidad choca con la seria objeción de que de haber sido así Pablo hubiera utilizado tal argumento al escribir a los gálatas, ver: F. F. Bruce, The Acts of the Apostles (Nueva York: 1990), 283.

[104] El texto occidental señala en la variante de Hechos 15:12 que «todos los ancianos consintieron a las palabras de Pedro». Sin duda, se trata de un intento de reforzar el papel de Pedro en el episodio y también de una interpolación no salida de la mano de Lucas.

[105] O. Cullmann, Peter: Disciple, Apostle, Martyr (Londres: 1953), 50, ha señalado la posibilidad de que Pedro hubiera interrumpido momentáneamente su actividad misionera entre la diáspora para intervenir en el concilio. C. P. Thiede, Simon Peter (Grand Rapids: 1988), 158 y ss., ha señalado incluso que Pedro podría haberse enterado de la situación a través de Marcos que ya habría

abandonado a Pablo y Bernabé (Hech. 13:13). Ambas tesis resultan conjeturas verosímiles, pero no pueden afirmarse de manera categórica Sin espacio entre citas.

[106] M. Hengel, Acts and the History Earliest Christianity, 125.

[107] J. B. Mayor, The Epistle of St. James (Londres: 1897), III-IV.

[108] C. Rabin, The Zadokite Documents (Oxford: 1958), 29.

[109] En el mismo sentido J. W. Bowker, «Speeches in Acts: A Study in Proem and Yelammedenu Form» en New Testament Studies, 14 (1968), 96-111.

[110] P. H. Menoud, «The Western Text and the Theology of Acts» en Studiorum Novi Testamenti Societas Bulletin, 2 (1951), 19 y ss. Este autor piensa que el decreto originalmente solo prohibía la carne con sangre y la sacrificada a los ídolos, pero que estas dos prohibiciones fueron ampliadas posteriormente. En un sentido similar, ver: C. S. C. Williams, Alterations to the Text of the Synoptic Gospels and Acts (Oxford: 1951), 72 y ss.

[111] Ver al respecto Gálatas 6:19, como ejemplo de la enseñanza paulina anterior al concilio de Jerusalén en relación con la fornicación. Ejemplos cercanamente posteriores en 1 Corintios 5 y 1 Tesalonicenses 4:3 y ss.

[112] En tal sentido creemos que debe interpretarse la referencia a los mismos de Hechos 15:21. Un punto de vista similar en R. B. Rackham, The Acts of the Apostles (Londres: 1912), 254.

[113] Sobre el tema ver: A. S. Geyser, «Paul, the Apostolic Decree and the Liberals in Corinth» en J. N. Sevenster y W. C. van Unnik, ed.,

Studia Paulina in honorem Johannis De Zwaan Septuagenarii (Haarlem: 1953), 124 y ss.

[114] Suetonio, Julio César, 79, 3, donde la Alejandría mencionada es Alejandría Troade.

[115] Rabí Halafta en Pirke Avot 3, 7.

[116] Cicerón ha señalado (De lege agraria II, 93) cómo esa conducta no era extraña en otros enclaves romanos. Así en Caputa los duumviros también deseaban ser denominados pretores.

[117] Al respecto, ver: A. N. Sherwin-White, Roman Society and Roman Law in the New Testament (Oxford: 1963). A pesar de todo, como hemos tenido ocasión de ver, ese proselitismo se practicaba.

[118] E. D. Burton, «The Politarchs» en American Journal of Theology, 2 (1898), 598 y ss.

[119] Sobre la importancia de este aspecto en la predicación de Jesús, ver: César Vidal, Más que un rabino (Nashville: 2020).

[120] Encontramos referencias sobre Jasón en Hechos 19:29; 20:4; 27:2 y Colosenses 4:10 donde se indica expresamente su condición de judío.

[121] H. I. Bell, ed., Jews and Christians in Egypt (Londres: 1924), 1 y ss. Sobre la expulsiÓn de los judíos de Roma por orden de Claudio, ver más adelante.

[122] Dión Casio, Historia, LVI, 25, 5 y ss.

[123] Cicerón, In Pisonem 89.

[124] El texto occidental de Hechos 17:15 menciona expresamente que los cristianos consideraron que Tesalia no era un lugar seguro para Pablo.

[125] BC, I, 5, 406.

[126] E. Meyer, Ursprung and Anfänge des Christentums, III (Stuttgart-Berlín: 1923), 105.

[127] Las fuentes clásicas se refieren a esos altares Agnosto Zeo (al dios desconocido) que podían encontrarse en Atenas. El dato aparece mencionado en Pausanias, Descripción de Grecia, I, 1, 4 y en Filóstrato, Vida de Apolonio, VI, 3, 5.

[128] Estrabón, Geografía VIII, 6, 20-23 y Pausanias, Descripción de Grecia II, 1, 1-5.

[129] Al respecto, ver: O. Broneer, «Corinth: Center of St. Paul´s Missionary Work in Greece» en Biblical Archaeologist, 14 (1951), 78-96.

[130] Con el nombre de Efira aparece también en VI, 152.

[131] E. J. Goodspeed, Gaius Titius Justus, JBL, 69 (1950), 382 y ss.

[132] Sobre las cartas a los Tesalonicenses, con bibliografía y discusión de las diversas posturas, ver: L. Morris, The First and Second Epistles to Thessalonians (Londres: 1959); F. F. Bruce, 1 and 2 Thessalonians (Waco: 1982); I. H. Marshall, 1 and 2 Thessalonians (Londres: 1983).

[133] Que en el canon del Nuevo Testamento aparezcan en orden diverso no debería sorprendernos ya que las cartas de Pablo no aparecen agrupadas por orden cronológico sino por su longitud y, efectivamente, la que conocemos como primera —aunque seguramente se escribió después de la segunda— es más larga.

[134] Sobre el tema, ver: C. P. Thiede, Rekindling the Word. In Search of Gospel Truth (Valley Forge: 1995), 1 y ss.; e Idem, Jesus, Life or Legend? (Oxford: 1990), 85 y ss.

[135] El texto occidental de Hechos 19:9 habla de «la hora quinta a la décima», es decir, de las 11 a. m. a las 4 p. m., según nuestra manera de hablar.

[136] Ateneo, Deipnosofistas, XII, 548c; Plutarco, Charlas de sobremesa, VII, 5, 706e; Clemente de Alejandría, Stromateis, V, 242, 45, 2.

[137] Una colección en K. Preisendanz, Papyri Graecar Magicae I-II (Leipzig: 1931).

[138] C. H. Dodd, «The Mind of Paul; I» en New Testament Studies (Manchester: 1953), 68.

[139] G. S. Duncan, St. Paul's Ephesian Ministry (Londres: 1929), es la exposición clásica, aunque no la primera. Al respecto, ver también: H. Lisco, Vincula Sactorum (Berlín: 1900); W. Michaelis, Die Gefangenschaft des Paulus in Ephesus (Gütersloh: 1925), e Idem, Einleitung in das Neue Testament (Berna: 1946), 205 y ss.; pág. 205 ss; M. Dibelius, Paul (Londres: 1953), 81.

[140] Así fue por otra parte. Eusebio (Historia eclesiástica V, 1:1 y ss.) señala cómo las iglesias de Lyon y Viena en las Galias habían sido

fundadas por cristianos procedentes de Asia y Frigia.

[141] Sobre las cartas a los Corintios, ver más adelante pp. ???.

[142] Así lo consideró el erudito judío D. Flusser, «Tensions Between Sabbath and Sunday», en E. J. Fisher, ed., The Jewish Roots of Christian Liturgy (Nueva York: 1990).

[143] A. Deissmann, Light from the Ancient East (Londres: 1927), 451 y ss.

[144] Sobre la glosolalia, ver más adelante pp. ????.

[145] Sobre las cartas a los Corintios con bibliografía y discusión de las diversas posturas, ver: J. Héring, The Second Epistle of Saint Paul to the Corinthians (Londres: 1967); C. K. Barrett, The First Epistle to the Corinthians (Londres: 1968); e Idem, The Second Epistle to the Corinthians (Londres: 1973); F. F. Bruce, 1 and 2 Corinthians (Londres: 1971); H. Conzelmann, 1 Corinthians (Filadelfia: 1979). Ver para reproducción y comentario de la inscripción: K. Lake, The Beginnings of Christianity, V (Londres: 1933), 460 y ss.

[146] 1 Corintios 5:9.

[147] Ver más adelante, pp. ????.

[148] Sobre la naturaleza del aguijón, ver ????

[149] Sobre Romanos con abundante bibliografía y discusión de las distintas posturas, ver: C. H. Dodd, The Epistle of Paul to the Romans (Londres: 1932); K. Barth, The Epistle to the Romans (Oxford: 1933); A. Nygren, A Commentary on Romans (Londres:

1952); C. K. Barrett, The Epistle to the Romans (Londres: 1957); C. E. B. Cranfield, The Epistle to the Romans, vol. 2 (Edimburgo: 1979); E. Kasemann, Commentary on Romans (Grand Rapids: 1980); F. F. Bruce, The Epistle of Paul to the Romans (Londres: 1985).

[150] Ver ???

[151] Ver supra ???

[152] Hechos 21:1.

[153] Hechos 11:19.

[154] Hechos 10:44 y ss.

[155] De ello dejaron constancia tanto Polícrates de Éfeso como Proclo a finales del siglo ii d.C. La noticia es transmitida por Eusebio, Historia eclesiástica, III, 31, 2-5.

[156] Un análisis amplio de este escrito con bibliografía en César Vidal, El judeo-cristianismo palestino en el siglo I, ???.

[157] La obra clásica en relación con el tema sigue siendo K. F. Nickle, The Collection: A Study in Paul's Strategy (Londres: 1966). Ver también: D. Georgi, Die Geschichte der Kollekte des Paulus für Jerusalem (Hamburgo: 1965).

[158] En este mismo sentido J. C. Hurd, The Origin of 1 Corinthians (Londres: 1965), 200 y ss.; y F. F. Bruce, New Testament History (Nueva York: 1980), 351.

[159] Hechos 20:7. Ver supra ???. En este mismo sentido, pero ampliando tal costumbre al conjunto total del cristianismo y atribuyéndole un origen no paulino sino judeocristiano, ver: D. Flusser, «Tensions Between Sabbath and Sunday» en E. J. Fisher, ed., The Jewish Roots of Christian Liturgy (Nueva York: 1990).

[160] Desconocemos la identidad de los dos acompañantes de Tito, pero existe una cierta probabilidad de que uno de ellos fuera Lucas. Así lo identificó —aunque no sobre base muy firme— Orígenes en el pasado (Eusebio, Hist. Eclesiástica, VI, 25, 6). A favor de esta misma tesis, defendida de manera brillante, se ha mostrado ya en nuestro siglo A. Souter, «A Suggested Relationship between Titus and Luke» en Expository Times, 18 (1907), 285; e Idem, «The Relationship between Titus and Luke» en Expository Times (1907), 355 y ss.

[161] Hechos 21:25. En un sentido similar, ver: H. Conzelmann, Die Apostelgeschichte (Tubinga: 1963), 123; y E. Haenchen, The Acts of the Apostles (Oxford: 1971), 610.

[162] J. D. G. Dunn, Unity and Diversity in the New Testament (Londres: 1977), 257, ha especulado con la posibilidad de que el cumplimiento de la ceremonia fuera la condición previa impuesta por la comunidad jerosilimitana para aceptar la colecta. Francamente, no existe en las fuentes ningun apoyo para tal punto de vista y no es de extrañar.

[163] A esto han añadido algunos autores el hecho de que, de alguna manera, la visita al templo le permitiría consumar el contenido escatológico de la ofrenda de los gentiles llevada a Jerusalén. Este último aspecto es claramente especulativo y no puede apuntarse sino como una posibilidad apuntada también por otros autores. En

ese sentido, ver: F. F. Bruce, New Testament History (Nueva York: 1980), 355. Este mismo autor (F. F. Bruce, The Book of Acts [Grand Rapids: 1990], 406 y ss.; e Idem, Paul: Apostle of the Heart Set Free [Grand Rapids: 1990]) ha expresado sus dudas acerca de que Pablo creyera en la efectividad de la medida arbitrada por Jacobo y los judeocristianos pero creemos que tal punto de vista arranca más que de una lectura de las fuentes de una consideración sobre los hechos posteriores. En cuanto a la visión de A. J. Mattill, «The Purpose of Acts: Schneckenburger reconsidered» en W. W. Gasque y R. P. Martin, ed., Apostolic History and the Gospel (Exeter: 1970), en el sentido de que la comunidad de Jerusalén rechazó la ofrenda gentil (pág. 116) y de que la sugerencia del pago de los votos fue una trampa de los judaizantes para que fuera capturado en el templo (pág. 115) —trampa descubierta por el autor de la fuente lucana en el mismo momento de la captura de Pablo— parece, a nuestro juicio, más digna de una novela que de un estudio serio de las fuentes. Desde luego, si el autor del libro de los Hechos pensó alguna vez en que la sugerencia de Jacobo era una trampa para Pablo se ocupó de ocultar su pensamiento a conciencia.

[164] Sobre la inscripción situada en el mismo que anunciaba la prohibición de entrada a los gentiles, ver: C. S. Clermont-Ganneau, «Discovery of a Tablet from Herod's Temple» en Palestine Exploration Quarterly, 3, (1871), 132-133; y J. H. Iliffe, «The ZANATOS Inscription from Herod 's Temple» en Quarter of the Department of Antiquities of Palestine, 6, (1936), 1-3.

[165] Ver ???

[166] Al respecto, ver: César Vidal, Más que un rabino (Nashville: 2020), pág. 252 y ss.

[167] Antigüedades XX, 205-207.

[168] Sobre Cesarea, L. I. Levine, Caesarea under Roman Rule (Leiden: 1975); y Roman Caesarea: An Archaeological-Topographical Study (1975); C. T. Fritsch, ed., Studies in the History of Caesarea marítima I (Missoula: 1975).

[169] El texto fue publicado en primer lugar por A. Frova, Istituto Lombardo di Scienze e Lettere: Rendiconti (Milán: 1961), 419-434.

[170] Tácito, Anales XII, 54, 3.

[171] El texto occidental de los Hechos atribuye la decisión de llamar a Pablo a Drusila.

[172] Antigüedades XIX, 354 y ss.; y XX, 139-143.

[173] Dión Casio, Historia, II, 19.

[174] «En resolución, él se enfrascó tanto en su lectura, que se le pasaban las noches leyendo de claro en claro, y los días de turbio en turbio, y así, del poco dormir y del mucho leer, se le secó el cerebro, de manera que vino a perder el juicio» (Don Quijote, I, 1).

[175] A pesar del paso del tiempo, permanece insuperada la obra de J. Smith, The Voyage and Shipwreck of St. Paul (Londres: 1880).

[176] En ese mismo sentido, T. Mommsen, Gesammelte Schriften, VI (Berlín: 1910), 546 y ss.; y W. M. Ramsay, St. Paul the Traveller and the Roman Citizen (Londres: 1920), 315, 348.

[177] Vegetio, De re militari, IV, 39, señala que comenzaba el 14 de septiembre y concluía el 11 de noviembre.

[178] W. M. Ramsay, Luke the Physician and Other Studies (Londres: 1908), 63 y ss.

[179] Como siempre, la fuente lucana es rigurosamente exacta con la nomenclatura. El título aparece tanto en griego (CIG 5754, vid. Addenda, pág. 1251) como en latín (CIL, X, 7495).

[180] En ese mismo sentido, A. von Harnack, Luke the Physician (Londres: 1907), 179.

[181] Josefo, Guerra II, 104; Ant XVII, 328.

[182] No deja de ser significativo que el romano Cicerón escribiendo a Atico (II, 10) también mencionara juntos ambos lugares.

[183] Comptes-rendus de l´Academie des Inscriptions et Belles-Letres (París: 1923). 197.

[184] En H. J. Vogels, CSEL, LXXXI, 1 (Viena: 1966), 6.

[185] Pro Flacco, 66.

[186] H. J. Leon, The Jews of Ancient Rome (Filadelfia: 1960), 135 y ss.

[187] Dión Casio, Historia IX.6.

[188] Vid ??

[189] Claudio 25, 4.

[190] Nerón 16, 2.

[191] M. Black, The Scrolls and Christian Origins (Londres: 1961), 91 y ss.; R. J. Zwi Werblowsky, «On the Baptismal Rite according to St. Hippolytus» en Sudia Patristica IV (1957), 93 y ss.

[192] Tácito, Anales XIII, 32, 3-5.

[193] En ese mismo sentido, G. Edmundson, The Church in Rome in the First Century (Londres: 1913), 80 y 84; T. W. Manson, Studies in the Gospels and Epistles (Manchester: 1962), 38-40.

[194] Eusebio, HE, III, 39, 15 reproduciendo un testimonio de Papías del 130 d.C. Una versión novelada del episodio en César Vidal, El testamento del pescador (Madrid: 2004).

[195] Pastor de Hermas, Visión 2, 4, 3; 3, 9, 7.

[196] Sobre esta epístola, con bibliografía y discusión de los diversos puntos de vista acerca de la misma, ver: E. Lohse, Colossians and Philemon (Filadelfia: 1971); P. T. O'Brien, Colossians, Philemon (Waco: 1982); E. Schweizer, The Letter to the Colossians (Minneapolis: 1982); F. F. Bruce, The Epistles to the Colossians, to Philemon and the Ephesians (Grand Rapids: 1984).

[197] Posiblemente porque la Nueva Era no es sino una especie de gnosticismo para consumo de masas, menos sofisticado y más modelado por la mercadotecnia.

[198] La palabra Onésimo significa precisamente «útil».

[199] Ignacio, A los efesios 1:3; 2:1; 6:2; 20:2.

[200] Sobre Efesios, con bibliografía y discusión de las diversas posturas, ver: F. F. Bruce, The Epistle to the Ephesians (Glasgow: 1961); F. Foulkes, The Epistle of Paul to the Ephesians (Londres: 1963); M. Barth, The Broken Wall (Londres: 1960); Idem, Ephesians, vol. 2 (Nueva York: 1974); y G. Paley, Las epístolas de Pablo (Terrasa: 1984), 205 y ss.

[201] Sobre esta epístola con bibliografía y debate de las distintas posiciones, ver: R. P. Martin, An Early Christian Confession (Londres: 1960); K. Barth, The Epistle to the Philippians (Londres: 1962); F. F. Bruce, Philippians (Basingstoke: 1984).

[202] En ese mismo sentido, W. M. Ramsay, «The Imprisonment and Supposed Trial of St. Paul in Rome en Expositor, 8, 5 (1913), 264 y ss.; K. Lake, «What was the End of St. Paul´s Trial?» en Interpreter 5 (1909), 147 y ss.; H. J. Cadbury, «Roman Law and the Trial of Paul» en Beginnings of Christianity I, 5, 297 y ss.

[203] En ese sentido, A. N. Sherwin-White, Roman Society and Roman Law in the New Testament, 109.

[204] En ese sentido, por ejemplo, S. Muñoz Iglesias, Por las rutas de san Pablo (Madrid: 1987), 235.

[205] Ad Cor 5.

[206] De viris illustribus 5.

[207] Historia natural, XIX, 1, 3-4.

[208] Nerón 16, 2.

[209] El contexto de persecución descrito en Apocalipsis es, obviamente, el de la época de Nerón (Apoc. 13) al que se le concede perseguir a los santos y vencerlos (13:7).

[210] Sobre las Pastorales, con bibliografía y discusión de las diversas posturas, ver: C. Spicq, Saint Paul: Les Èpitres Pastorales (París: 1947); P. N. Harrison, «Important Hypotheses Reconsidered: III. The Authorship of the Pastoral Epistles» en Expository Times, 67, (1956), 77-81; B. M. Metzger, «A Reconsideration of Certain Arguments against the Pauline Authorship of the Pastoral Epistles» en Expository Times, 70 (1959), 91-94; E. E. Ellis, «The Authorship of the Pastorals: A Résumé and Assessment of Current Trends» en Evangelical Quarterly, 32 (1960), 151-161; C. K. Barrett, The Pastoral Epistles (Oxford: 1963); M. Dibelius y H. Conzelmann, The Pastoral Epistles (Filadelfia: 1972); D. Guthrie, The Pastoral Epistles (Grand Rapids: 1979), 16 y ss.; A. T. Hanson, The Pastoral Epistles (Londres: 1982); y G. Paley, Las Epístolas de Pablo (Terrassa: 1984), 205 y ss.

[211] R. F. M. Hitchcock, «Tests for the Pastorals», JTS, 30 (1929), 278 y ss.; W. Michaelis, «Pastoralbriefe und Wortstatistik», ZNW, 28 (1929), 69-76.

[212] J. N. D. Kelly, The Pastoral Epistles (1963).

[213] Ver César Vidal, El legado de la Reforma (Tyler: 2016), 333 y ss.; y, de manera monográfica, La Reforma y la mujer (Tyler: 2019).

[214] S. R. Driver y Adolf Neubauer, The Suffering Servant of Isaiah, 203.

[215] En ese sentido, V. Buksbazen, op. cit., 402.

[216] S. R. Driver y A. Neubauer, op. cit., 199 y ss.

[217] Así fue por otra parte. Eusebio (Historia eclesiástica V, 1 y ss.) señala como las iglesias de Lyon y Viena en las Galias habían sido fundadas por cristianos procedentes de Asia y Frigia.